Crítica de la razón neocolonial

Enrique de la Garza Toledo (Coord.)









Crítica de la razón neocolonial

Crítica de la razón neocolonial / Enrique de la Garza Toledo... [et al.] ;
coordinación general de Enrique de la Garza Toledo ; prólogo de
Julio César Neffa. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO ; CEIL-CONICET ; México : Universidad Autónoma
Metropolitana ; Querétaro : Universidad Autónoma de
Querétaro, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-812-0

1. Colonialismo. 2. Epistemología. I. Garza Toledo, Enrique de la, coord. II. Neffa, Julio César, prolog.
CDD 301.01

Crítica de la razón neocolonial

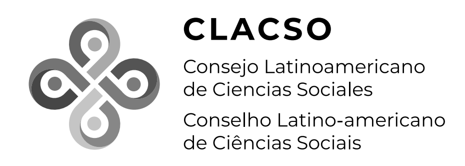
Enrique de la Garza Toledo (coord.)











Crítica de la razón neocolonial (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021)



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-722-812-0

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo

Julio César Neffa

Esta publicación debe ser ubicada en un contexto internacional para ayudar a comprender la génesis de la problemática de la poscolonialidad.

Desde que la crisis de mediados de los años setenta impulsó la formulación del consenso de Washington que permitió a los países capitalistas industrializados intentar reestructurar sus sistemas productivos, se adoptaron políticas que introdujeron fuertes cambios para instaurar el modo de desarrollo neoliberal. Las principales fueron: las privatizaciones de empresas públicas y del sistema de seguridad social; la apertura de los mercados de los países subdesarrollados a la exportación de los bienes industriales que no tenían demanda interna convirtiendo al planeta en un inmenso mercado; la desregulación de los mercados para estimular la competencia, que en los hechos promovió los oligopolios; los cambios en la organización de las empresas, promoviendo la subcontratación y la tercerización; la financiarización producto de las altas tasas de interés, y la constitución

de grandes fondos de pensión, que quitaron relevancia a la economía real y la subordinaron en función de las tasas de ganancia. Pero la pieza clave fueron las reformas laborales ideadas para cambiar la relación salarial, debilitando a los sindicatos y reduciendo los trámites y el costo de los despidos, descentralizado las negociaciones colectivas y suspendiendo la vigencia de las leyes de salario mínimo vital indexables según la inflación, regulando "para abajo" el derecho de huelga y legalizando las diversas modalidades de trabajo precario (las empresas de servicios eventuales, los contratos por tiempo determinado, las pasantías temporarias, los contratos comerciales para disponer de fuerza de trabajo barata solo en caso de necesidad). Desde entonces y hasta el presente, el mercado pasó a controlar e incluso a dominar al Estado, que quedó bajo la influencia de representantes de grandes empresas y de bancos.

La inflación, el estancamiento económico y el desempleo cambiaron la cara del capitalismo y afectaron fuertemente las tasas de sindicalización, disminuyendo el poder de negociación de los sindicatos, desalentando las huelgas por temor al desempleo y generando crisis internas en la vida sindical porque los jóvenes y las mujeres no encontraban un lugar protagónico debido a la perdurabilidad de los dirigentes sindicales.

En Europa los partidos socialdemócratas y socialcristianos, en el poder desde el fin de la guerra, tuvieron que adoptar políticas de ajuste fiscal, perdiendo audiencia en la clase obrera y las clases medias. En parte por eso, en las elecciones fueron reemplazados por partidos de derecha que acentuaron las presiones sobre los sindicatos, obligándolos a firmar pactos sociales o acuerdos en función de los intereses de las organizaciones empresariales. La caída del muro de Berlín, que dio inicio a la desintegración del sistema soviético estalinista, y la caída del socialismo real en sus países sometidos permitieron que los Estados Unidos y los países de la OTAN ocuparan ese vacío de poder sin mayores restricciones.

Todos estos acontecimientos desalentaron y desmotivaron a los intelectuales marxistas, obligados a replegarse en las universidades y centros de investigación para hacer allí carrera académica y quedar muchas veces relegados como observadores y comentaristas de las luchas sociales.

En América Latina los partidos comunistas perdieron fuerza y adherentes, viéndose obligados a sumarse a fuerzas políticas moderadas y dejando de lado la ideología del cambio del modo de producción. Esa fractura se vivió también en las relaciones entre los intelectuales de izquierda y los sindicatos que trataban de frenar el avance del neoliberalismo, reduciendo sus reivindicaciones y concentrándose en tratar de frenar los despidos, extender los recursos del seguro de desempleo, evitar el deterioro de los sistemas de seguridad social para dar cobertura a los desocupados de larga duración y tratar de frenar el deterioro de los salarios reales. Pero no tuvieron mucho éxito, y por esa causa perdieron credibilidad, permitiendo que los enfoques neoliberales se desplegaran con fuerza hasta bien entrado el siglo XXI.

En este contexto surgen nuevas visiones para caracterizar la sociedad actual y encontrar las causas del subdesarrollo. Uno de los enfoques surgidos en la década de los sesenta en América Latina fue el de la teoría de la dependencia, en diversas versiones: unas inspiradas en el marxismo heterodoxo, como las de André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Samir Amin, y otras versiones socialdemócratas como las de Fernando Henrique Cardoso en el ILPES de la CEPAL. Para los primeros la causa más importante del subdesarrollo provenía de los países capitalistas industrializados, que por medio de la división internacional del trabajo se apropiaban de los recursos naturales y de las materias primas pagadas por debajo de su valor para que no cayeran las tasas de ganancias de las empresas de sus propios países y pudieran pagar mejores salarios para contener las reivindicaciones sindicales.

Esta teoría dio lugar a acalorados debates en los principales centros académicos de la región, pero la historia la cuestionó por la dinámica misma del capitalismo. Varios países subdesarrollados que lograron aumentar la producción industrial impulsada por el Estado y una incipiente burguesía nacional, substituyeron importaciones para abastecer sus mercados internos y se convirtieron en países "semi industrializados", aunque con poca fabricación de medios de producción y nuevas tecnologías, por lo que no rompieron los lazos de dependencia. Pero progresivamente varios se incorporaron al club de los países capitalistas industrializados e incluso algunos pasaron a formar parte de la OCDE: India, Corea del Sur, Taiwan, México, Israel, son claros ejemplos. Posteriormente sobresale China, que cinco décadas después de la muerte de Mao Tse Tung y tratando de imitar y superar a Estados Unidos, se convirtió en el primer país industrial del mundo cuestionando incluso la hegemonía norteamericana.

Por esas y otras razones la teoría de la dependencia perdió terreno entre los intelectuales de izquierda, mientras en los años ochenta surgía un nuevo enfoque epistemológico cuya crítica a cargo de conocidos científicos sociales es el contenido de este libro: la poscolonialidad. Los autores que le dieron origen provienen del "tercer mundo", de los países árabes e India, que junto con otros académicos de universidades estadounidenses pero de los departamentos de Letras y Estudios latinoamericanos, propusieron una nueva visión epistemológica opuesta a la teoría de la dependencia para explicar esas relaciones de dominación.

Para algunos, la variable determinante para explicar el subdesarrollo ya no es el intercambio desigual de mercancías mediante el comercio internacional sino la dominación cultural, iniciada en el periodo de la conquista por medio de la colonización forzada española y portuguesa. Las formas ancestrales de pensamiento vigente antes de la llegada europea, que tenían su propia coherencia, habían sido marginadas por la "racionalidad" proveniente de Europa occidental, que vivía entonces la era de la ilustración y de la modernidad. La re-

flexión avanzó luego reformulando el concepto para expresarlo en términos de neocolonialidad o incluso de decolonialidad. Hay una reacción contra la influencia cultural de aquellos países y sus ideologías en el crecimiento y el desarrollo, la ciencia predominante en la academia de los países centrales. En su lugar reivindican las tradiciones de los pueblos originarios, que habían sufrido la violencia de los colonizadores y su discriminación en virtud de la raza, los aspectos físicos y el color de la piel.

Esta visión, que no dejó de tener referencias en conocidos autores europeos, comenzó a difundirse en América Latina, siendo sus principales exponentes un peruano, Aníbal Quijano, un portugués, Boaventura de Sousa Santos, y un colombiano, Walter Mignolo, cuyos trabajos tuvieron mucha difusión.

Los autores de este libro analizan y critican los fundamentos esgrimidos por los principales exponentes de la poscolonialidad, que a veces parecen practicar un "racismo al revés". Los colonizadores habrían impuesto sus verdades a sus colonias, despreciando el saber de las comunidades originarias que vivían en una relación armónica y amigable entre ellos y con la naturaleza, con propiedad comunitaria. En algunos países habría existido un suerte de comunismo primitivo teocrático, similar al ideado por Platón: sería el caso de la república de los indios guaraníes impulsada por las misiones jesuíticas en el noreste argentino y Paraguay, dando sobre esa época de la historia precolombina una visión idílica perturbada por la llegada de los colonizadores. Estos enfoques poscoloniales critican también al marxismo y al concepto de clases sociales por el hecho de provenir de países colonizadores; frente al conocimiento científico adoptan posturas pragmáticas, criticando la epistemología moderna, y en su lugar proponen un relativismo en cuanto a las formas de conocer. Sus argumentos para explicar esos cambios se basan más en el discurso que en las relaciones sociales de producción.

Algunos autores latinoamericanos proponen cambiar el concepto de poscolonialidad, elaborado en los centros académicos de América

del Norte, por el de neocolonialidad y se autovalorizan como en la frase citada de Castro-Gómez y Grosfoguel: “más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse *como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*”, sin dar mayores argumentos.

La poscolonialidad, cuyo eje central es la discusión epistemológica de la posmodernidad, se basó también en el posestructuralismo a la manera de Foucault (poder = saber), adaptándolo a la relación centro-periferia.

Las tesis de Boaventura de Sousa Santos también se analizan y critican porque el punto de partida de su “epistemología” es una crítica del positivismo y en favor del relativismo pero sin mayores fundamentos, reduciendo finalmente la objetividad a la retórica, como afirma De la Garza.

Desde estos enfoques de la poscolonialidad el marxismo es también criticado, no tanto por sí mismo sino como producto de la modernidad, europeo y por su fe en la ciencia y en el progreso resultantes del desarrollo de las fuerzas productivas y de la contradicción entre capital y trabajo. En su lugar, los poscoloniales ponen el acento en la contradicción entre el capital y la naturaleza. La crítica a Marx, quien enfatiza el desarrollo de las fuerzas productivas, se justificaría porque no previó explícitamente la afectación de las fuerzas productivas sobre la naturaleza (obviamente porque ese problema no se planteaba a mediados del siglo XIX). En lugar de crear grandes empresas como la de los países del Norte, su propuesta es volver a pequeñas comunidades familiares para producir en función de las necesidades de sus habitantes, pero por el reducido volumen de su producción y las tecnologías utilizadas difícilmente puedan contribuir a resolver el problema de la alimentación de la humanidad. Para De la Garza, la crítica a Marx sería incorrecta porque lo que analizan es el marxismo histórico que predominó en la Unión Soviética que ya no tiene vigencia, dejando de lado a marxistas heterodoxos como Gramsci, la escuela de Fráncfort, Thompson.

Boaventura de Sousa Santos, en su libro *Epistemologías del Sur*, simplifica la crítica a la modernidad reduciéndola al positivismo. De la Garza señala que así como desde el dogmatismo marxista se desechaban muchas teorías por el origen de clase de sus autores, la opción poscolonial o decolonial cae en el mismo error, pues no se basa en la clase social de los autores sino en argumentos etnicistas, añadiendo que no escribió sobre el colonialismo, la sumisión de las mujeres por parte de los varones y el cristianismo importado e impuesto por los colonizadores. Un autor que está en los márgenes de estas corrientes, Enrique Dussel, llegó a postular que "la hipótesis de que la raza es la categoría central para entender América Latina y no la de clases sociales, sería el aporte más grande al marxismo latinoamericano por parte de Aníbal Quijano".

Por el contenido de este libro sobre un tema emergente y contradictorio, creemos útil difundir y discutir los trabajos de los autores en los centros académicos latinoamericanos, para que de esa confrontación surja una nueva síntesis que sirva para interpretar la realidad actual, poscolonial.

Introducción

Enrique de la Garza Toledo

Los pensadores en América Latina muy frecuentemente han padecido una suerte de complejo de inferioridad frente a los de los llamados antes países desarrollados. No es menor cosa que la mayor parte del conocimiento científico publicado se encuentra en inglés y francés y que el español o el portugués no son idiomas igualmente aceptados en la comunicación académica internacional. En pocos períodos históricos el pensamiento latinoamericano mostró, como colectividad, potencia semejante al de los países desarrollados. Uno fue en la época en que brillaron las teorías de la dependencia, el otro se pretende que sea la actual, con la poscolonialidad.

Pero las diferencias entre *dependencia* y *poscolonialidad* son abismales. La primera hunde su análisis en la materialidad del deterioro de los términos de intercambio y en la subordinación de los estados al imperialismo, además de contar con la importante presencia del marxismo en sus principales exponentes. En cambio, la poscolonialidad desprecia lo material en esta dominación en aras de una visión posmoderna del mundo, reducido a lo textual, por lo que el dominio

sería fundamentalmente cognitivo. Las teorías de la dependencia entraron en crisis en los inicios de la década de 1980, por sus propias limitaciones conceptuales y porque el mundo se orientó hacia rumbos no contemplados por estas teorías, como el neoliberalismo. Pero la dependencia tampoco pudo explicar el desarrollo de cadenas de valor con eslabones manufactureros situados en América Latina para su exportación a países desarrollados (por ejemplo las autopartes manufacturadas por las maquiladoras mexicanas y de Centroamérica), en contraposición con el proyecto dependentista de pensar una industria nacional volcada al mercado interno. Asimismo, no estaba contemplada la llegada de tecnologías de punta a nuestra región en ramas clave, como la automotriz terminal o las telecomunicaciones. Esta crisis teórica se dio en consonancia con la del estado desarrollista latinoamericano, estado limitadamente interventor y benefactor capitalista, que tomó inicialmente la forma de una crisis de la deuda externa en los inicios de la década de 1980. El advenimiento del neoliberalismo tampoco fue previsto por la dependencia y anuló por un tiempo las esperanzas de las formas moderadas de esa corriente, en tanto búsqueda del desarrollo de una burguesía nacionalista. Las formas radicales también se vieron cuestionadas con la caída del socialismo real. Es decir, para mediados de la década del ochenta la dependencia había llegado a su límite también para crear nuevos conceptos: la última gran polémica fue la entablada entre Cardoso y Marini. A partir de entonces y hasta la segunda mitad de la década del noventa, ninguna teoría logró compensar la potencia de la dependencia, ni la del sistema mundo de Wallerstein ni la nueva división internacional del trabajo de Frobel. En esta época llegan a nuestra región los ecos de la poscolonialidad, creada en los años ochenta en los países sajones con importante intervención de intelectuales árabes e indios que trabajaban en dichos países. La recepción de estas teorías en América Latina se produjo por medio de departamentos de estudios latinoamericanos y de literatura de los Estados Unidos, en donde una parte de los intelectuales latinoamericanos futuros gurús de

nuestra poscolonialidad trabajaron o trabajan[1]. Detrás de estas primeras versiones poscoloniales estaban el posestructuralismo y la poscolonialidad, que impregnaban los departamentos de filosofía y literatura en los países desarrollados. Se planteaba una concepción puramente discursiva de la realidad y por lo tanto cognitiva de la dominación, y aunque se añadía lo que antes se llamaba relación centro-periferia, no se trataba de las relaciones materiales (mercadas y capitales) sino cognitivas. Desde la conquista europea de América se habría impuesto por la fuerza la marginación de las formas autóctonas de pensamiento en aras de la racionalidad occidental, producto de la Ilustración, como parte de la modernidad.

Estos planteamientos, como decíamos, penetraron en universidades latinoamericanas hasta los años noventa y se pusieron en contacto con pensadores de nuestra región. Sin embargo, muy pronto se rechazó el concepto de *poscolonialidad* por provenir de países coloniales y se fue sustituyendo por el de *neocolonialidad* o bien *decolonialidad*. Detrás estaban las imágenes terribles del genocidio indígena operado por los europeos, especialmente el genocidio lingüístico, que marginó o hizo desparecer las cogniciones que no venían de Europa. Sin duda las luchas discursivas tuvieron un papel importante en la dominación europea sobre los pueblos indígenas, pero hubieran sido insuficientes sin el poderío militar y tecnológico de los conquistadores. Las nuevas concepciones neocoloniales también despreciaron las disputas acerca de lo científico y sus métodos que se han dado en los países centrales. Por ejemplo, la gran disputa entre positivismo y hermenéutica por los métodos, o bien entre posestructuralismo/posmodernidad y positivismo, en las que abrevan tanto poscoloniales como neocoloniales.

Es decir, la poscolonialidad-neocolonialidad es resultado de la crisis del dependentismo, así como del marxismo soviético y su idea de socialismo, de la falta de utopías alternativas al neoliberalismo,

[1] En los capítulos del este libro discutiremos si hay que diferenciar poscolonialidad de neocolonialidad o de descolonialidad. Por lo pronto utilizaremos genéricamente poscolonialidad.

de la emergencia del nihilismo posmoderno, de la crisis ecológica. Pero es más un estado de ánimo de protesta, ante las imposiciones de los países centrales y el intento de creación de una nueva utopía que excluya las ideas de desarrollo y crecimiento económico, como salto a los márgenes de las economías de mercado con la mirada puesta en el mundo precapitalista. También está presente el desprecio de las academias de los países centrales hacia las de América Latina, no desprovisto de tintes de racismo, según el cual nuestra región no podría aspirar a construir pensamiento original.

La poscolonialidad-neocolonialidad es también un tratamiento tardío del giro lingüístico, sustituido por Boaventura con la ecología de saberes. El primero deja de distinguir tajantemente, como hacía el positivismo, ciencia y pensamiento cotidiano. La segunda pone en paralelo sin jerarquías estas dos formas de pensamiento. Si bien habría que reconocer las interpenetraciones entre pensar cotidiano y científico, aquí y en China el científico tiene un concepto de prueba y de vínculo con la teoría para alcanzar las explicaciones que no son propios del cotidiano. En Occidente es donde primero se dio la ruptura entre pensamiento mágico-religioso y científico: con la Ilustración radical y la Revolución francesa, al criticarse el derecho divino de los reyes y marginar a la religión de los asuntos del Estado, y con la Revolución Industrial, con la que la prueba práctica se traduce en mayores ganancias o en quiebra de la empresa.

No obstante, la poscolonialidad se ha impuesto entre las cúpulas intelectuales de América Latina. En la mayoría de los casos, por sentido común de haber sido y ser dominados por las academias de los países centrales. Pero también la poscolonialidad se ha impuesto tomando por asalto dos de las instituciones centrales del pensamiento social en nuestra región: el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y la Asociación Latinoamericana de Sociología. Desde hace años en ambas organizaciones los ponentes principales son los gurús de la poscolonialidad, aunque en la base de los grupos de trabajo y ejes analíticos particulares su presencia sea mucho menor. En parte porque la poscolonialidad ha permanecido como gran concepción

del funcionamiento del mundo social, no solo de América Latina, sin capacidad para proponer una metodología para construir conocimiento específico. Así, las referencias teóricas y metodológicas siguen siendo las de pensadores occidentales sin relación con lo colonial. En lo teórico, se recurre sobre todo a Bourdieu y a Foucault, y en lo metodológico no se pasa de la disputa entre cualitativo y cuantitativo.

El texto que ahora presentamos busca profundizar en los fundamentos de la poscolonialidad-neocolonialidad desde una perspectiva crítica, deconstruyendo su epistemología y su uso de la historia.

En el primer capítulo, Enrique de la Garza hace un recorrido por los orígenes del concepto, su recepción en América Latina y las principales posiciones de los autores poscoloniales más connotados. Asimismo, nota las posibles diferencias entre poscolonialidad, neocolonialidad y decolonialidad, llegando a la conclusión de que tienen un trasfondo común. Finalmente se ven las relaciones entre poscolonialidad y "buen vivir", haciendo un análisis crítico de su viabilidad.

En el segundo capítulo de este volumen, Ariel Petruccelli analiza las posiciones de Aníbal Quijano acerca de la colonialidad de poder y el papel de la discriminación y el color de la piel en el dominio neocolonial.

El tercer capítulo, escrito por Andrea Borrego, profundiza en Quijano, que es de los neocoloniales más populares en América Latina. Critica su estilo ensayístico de hacer importantes afirmaciones sin probar y le achaca manejar un racismo invertido, un americentrismo.

Miguel Urrego, en el siguiente capítulo, critica el abandono o marginación del concepto de clase social, en especial por parte de Escobar y Grosfoguel, así como las injusticias en los juicios que emiten acerca del marxismo.

En el último capítulo Enrique de la Garza hace una disección detallada de las "epistemologías del sur" de Boaventura de Sousa Santos, llegando a la conclusión del conocimiento limitado del autor acerca del tema: creyendo acuñar nuevos conceptos, en realidad hace afirmaciones que ya son del sentido común a partir del giro lingüístico.

I. Poscolonialidad y buen vivir: crítica epistemológica y de factibilidad

Enrique de la Garza Toledo

Introducción: la poscolonialidad no latinoamericana

La perspectiva poscolonial nació en parte de la crisis del marxismo, especialmente del soviético, extendible a otras de sus versiones estructuralistas, de la emergencia del posestructuralismo y de la posmodernidad como críticas al marxismo, pero también al realismo en teoría social y al fundacionismo (De la Garza, 2018). También influyeron las derrotas de los movimientos de liberación nacional en el tercer mundo, muchos de inspiración marxista, así como la emergencia de los nuevos movimientos sociales, sin claros anclajes estructurales que explicaran sus dinámicas. Surge en una coyuntura de ascenso de estos movimientos sociales, cuando todavía no se instauraba universalmente el neoliberalismo, y se iniciaba la caída del socialismo real. Cuando el poscolonialismo se establece está acom-

pañado por el gran impacto del relativismo y el antifundacionismo en teoría social y epistemología, que se traduce en una poscolonialidad que ve la realidad social como un sistema de signos y las antiguas luchas de liberación como combates lingüísticos en función del poder (Callinicos, 1993). Foucault es uno de los autores más influyentes en esta naciente poscolonialidad, trasladada a lo que antes se llamaba relación centro-periferia (concepto criticado y abandonado por esta perspectiva), ahora relación poscolonial (Gandhi, 1998). La poscolonialidad nace también de la crisis de las teorías de la dependencia y de la crítica a las de sistema mundo.

Aunque surge en países sajones en la década de 1960, recién en los años noventa es adoptado ampliamente en América Latina con puntualizaciones, que analizaremos más adelante, o mejor dicho en departamentos de estudios latinoamericanos y de literatura de los Estados Unidos con presencia de intelectuales latinoamericanos (Walsh, 2005). Se pueden mencionar para América Latina algunos momentos fundacionales de la corriente, que en nuestra región prefiere, como se verá adelante, adoptar el nombre de neocolonialidad: el seminario de CLACSO, organizado por Lander en Caracas en 1998; el simposium "Alternativas al eurocentrismo y al colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", realizado en Montreal a raíz del Congreso Mundial de Sociología; los seminarios de las Universidades de Duke y Javeriana en Bogotá en 1999, en los que se adoptó el concepto de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano como central para la corriente neocolonial; la adhesión de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador; los congresos en las Universidades de Boston, Carolina del Norte, y nuevamente en la Universidad Andina, en Berkeley, en Quito, en la Universidad Central de Venezuela, entre otros (Walsh, 2006).

Por otra parte, la poscolonialidad emergió como reivindicación de las culturas de las colonias frente al eurocentrismo en centros académicos sajones de estudios culturales y literarios. Varios de sus líderes se habían formado en el marxismo, bajo la influencia de

Gramsci, E.P. Thompson, o los nuevos estudios culturales, y adoptaron el concepto de subalternidad, pero pocos siguen reivindicando esta raíz (Hidalgo y Márquez, 2012). Con el giro lingüístico, posestructuralista, posmoderno, relativista, antifundacionista, el marxismo perdió presencia en la corriente y se convirtió en su contrario, para justificar así la anti ilustración, la antimodernidad, el anticientificismo (Cusset, 2015). En particular, los poscoloniales resultan contrarios a las ideas de modernidad, progreso, crecimiento económico, ciencia occidental, que marginan a los conocimientos tradicionales. También niegan conceptos de estructuras fuera de las lingüísticas, de toda idea de totalidad, aunque solo una parte adopta el concepto posmoderno de fragmentación (Quijano, 2000)[1]. Posteriormente este giro se volverá hacia el textualismo, y los que continúan refiriéndose a Marx, lo harán en forma poco marxista.

El pensamiento poscolonial originario, inicialmente no latinoamericano, enfocó sus baterías, como la posmodernidad, contra la idea de modernidad y de progreso a partir del análisis del lenguaje en la relación entre colonial y poscolonial. Se trata de una suerte de lucha discursiva, deconstructiva del discurso poscolonial (Mignolo, 2002) y consecuente con una posición extremista posestructuralista que reduce la realidad al lenguaje, de tal forma que las luchas serían puramente discursivas (Escobar, 2005). Pero, como uno de sus críticos menciona, una cosa es deconstruir el pensamiento occidental y otro acabar con la miseria del tercer mundo, salvo que se crea que la miseria es solo un discurso que hay que deconstruir.

Los postulados poscoloniales originales no son difíciles de comprender. Se trata de la adaptación del relativismo posestructuralista a las relaciones poscoloniales (entre países, naciones, culturas): las verdades impuestas por Occidente como científicas lo son en funciones de imposiciones por poder (Gandhi, 1995) (en este caso de Occidente sobre las ex colonias). Esta relación de imposición cognitiva habría continuado en la poscolonialidad, despreciando los otros sa-

[1] Quijano en particular sigue reivindicado el concepto marxista de totalidad.

beres, los que provienen de la tradición, que son pensados en una idealización de las comunidades tradicionales supuestamente caracterizadas por el predominio de la solidaridad y el amor (Mezzadra, 2008).

Los poscoloniales originarios simplificaron la gran disputa por los métodos en Occidente (positivismo lógico versus hermenéutica) y la saldaron con el positivismo, a pesar de su pérdida de terreno en Occidente desde la década de 1970 a raíz de la oleada relativista en los países antes llamados desarrollados (Cicourel, 1978). También se inclinaron hacia el énfasis textualista en lo cognitivo. Cuando los poscoloniales tratan de pasar a un plano más concreto de formas de sociedad alternativas a la moderna se conectan con las concepciones del Buen Vivir, idealizando las relaciones en las comunidades marginales al capitalismo y exaltándolas como alternativa al neoliberalismo (Bertau, 2016). Desde los poscoloniales fundadores el concepto de clase es marginado o francamente despreciado, en oposición al de relación poscolonial.

Como veremos, algunos de los axiomas centrales de los poscoloniales originarios se mantienen en la neocolonialidad, aunque muchos de sus representantes rechazan explícitamente la posmodernidad anglosajona: intelectuales hindúes discuten su nihilismo y algunos (acoloniales) todavía reivindican algo de Marx, el "General Intellect" (Bialakovski, 2013), pero subordinado al concepto de raza, por ejemplo en Quijano (2000)[2]. Como veremos, la neocolonialidad profundiza en la historia del cambio de lo colonial a lo poscolonial, así como en los saberes populares vinculados a restos de las culturas precolombinas, y también en sus posibles articulaciones con las propuestas del Buen Vivir (Quijano, 2014b). Es decir, se trata de una propuesta latinoamericanista en la que los principales teóricos son lati-

2 No trataremos en este ensayo el caso de Enrique Dussel, que dice apoyarse en una lectura exegética de Marx para llegar a la conclusión de que cuando este autor habla de proletario quiere decir el pobre. El concepto de pobre no es central a la poscolonialidad, mientras que el énfasis de Dussel en la ética cristiana es una de sus raíces.

noamericanos, aunque sus fundadores trabajan en los Estados Unidos, y su punto de referencia es Latinoamérica con escasas referencias a los otros continentes que fueron colonizados (Chibber, 2013). Analizaremos en seguida al neocolonialismo, en particular si opera una ruptura con la poscolonialidad en cuanto a su concepción eminentemente cognitiva y lingüística de la colonialidad, con su consecuente relativismo textualista.

¿La neocolonialidad crítica de la poscolonialidad?

Dentro de los neocoloniales, cuyo origen y trayectoria mencionamos anteriormente, los hay francamente antimarxistas (Mignolo, 2002), que son los más consecuentes con las posiciones posmodernas. Algunos se declaran no posmodernos, pero su deslinde del relativismo es superficial (Lander, 2011): se basa simplemente en que la posmodernidad, (como la modernidad) se origina en Occidente y proviene de países desarrollados (Mignolo, 2002). Otros se identifican con el posestructuralismo, aunque se dicen contrarios al relativismo (Escobar, 2012), ponen el acento en la imposición de conceptos como el de subdesarrollo y revindican a Ernesto Laclau, reconocido antifundacionista y constructivista antirealista. En esta modalidad de la neocolonialidad es donde se presenta con mayor énfasis el antimarxismo y el textualismo (realidad reducida al discurso). Del marxismo critican su carácter moderno, con su idea de progreso y su énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas para alcanzarlo, y aunque adoptan los conceptos de colonialidad de poder y del saber de Quijano (2014), los fusionan de hecho en un poscolonialismo cognitivo, en el que lo fundamental es la deconstrucción de los conceptos impuestos -porque la realidad se construye a partir de los discursos. El resultado es esta modalidad posestructuralista relativista.

Como mencionamos, otros neocoloniales dicen oponerse a la posmodernidad por su trasfondo nihilista (Santos, 1998). Están en contra

de la extensión de la modernización en el Sur global y del nacionalismo modernizador y colocan como eje del análisis a la comunidad/etnia y no a la clase social. Asimismo, señalan la fragmentación posmoderna de culturas, y están en contra del multiculturalismo y el trasnacionalismo (Schnrit-Welle (comp.), 2011; Walsh, 2007).

La otra modalidad no reniega plenamente del marxismo en aras del posestructuralismo, aunque relega el concepto de clases, explotación y sus luchas en beneficio del de colonizadores y colonizados. Aníbal Quijano es su máximo representante (Quijano, 2014). De este autor provienen los conceptos de *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber* (marginación de saberes o conocimientos no blancos). También es crítico del marxismo que plantea el desarrollo de las fuerzas productivas como prerrequisito de la liberación del hombre de la explotación y del desenvolvimiento de todas sus potencialidades creativas. Aunque a veces da importancia a la contradicción entre capital y trabajo, lo más importante son las clasificaciones, a través del lenguaje, por raza (secundariamente clase, género). Es decir, mediante el lenguaje la razón es el mayor instrumento de dominación, base de la división racial del trabajo, y aunque los cambios materiales tienen un lugar en el capitalismo, lo fundamental es el control subjetivo (concepto retomado de Foucault).

En Quijano hay una tensión entre textualismo y realismo, aunque concluye que la dominación racial no está subordinada a la acumulación del capital (Quijano, 2000). La mayor jerarquía de la raza en la dominación, así como de las clasificaciones discursivas, nos hacen pensar que la tensión entre posestructuralismo y realismo en este autor se define más por el primero que por el segundo, lo que se refuerza por la colonialidad del saber, en tanto dominación de unos saberes por otros. Es decir, colonialidad del poder y del saber se sintetizan en el textualismo más que en el realismo, o en todo caso el realismo queda subordinado al textualismo. Sin embargo, Quijano precisa mejor la relación entre ciencia moderna y conocimiento

tradicional porque, a diferencia de otros autores de la neocolonialidad, no habría jerarquía entre el saber tradicional y moderno (Grosfoguel, 2006).

Walsh (2007) reafirma que la centralidad de la dominación es el conocimiento -lo que hemos llamado poscolonialidad cognoscitiva- y en el nivel internacional primaría una geopolítica del conocimiento como estrategia medular de dominio mundial por parte de la modernidad. El “conocimiento otro” no sería el de los intelectuales del Sur marginados por los de los países occidentales, sino el de los saberes tradicionales, étnicos, marginados por los occidentales. Nuevamente es la propuesta de saberes sin jerarquías, sin predominio en el poder. Desde la poscolonialidad la subordinación entre saberes se presta a las siguientes reflexiones (Walsh, 2007).

La poscolonialidad oscurece las grandes disputas entre saberes que se han dado en toda la historia de los pensamientos occidentales (Santos, 2004); basta mencionar las disputas entre empiristas y racionalistas; entre positivistas y hermenéuticos; entre marxistas occidentales, positivistas y hermeneutas. Estas disputas han implicado el predomino de unos o de otros y la marginación de saberes alternativos. Es cierto que el positivismo lógico se presentó en el siglo XX como la gran corriente de la filosofía de la ciencia y desplazó a hermeneutas y marxistas, o mejor aún, los interpenetró (Adorno, 2004), como en el caso del marxismo soviético positivizante. Pero a partir de la década de 1980 este positivismo entró en descrédito frente a las corrientes relativistas. Identificar, como hacen los poscoloniales, racionalidad moderna con positivismo es una simplificación incompatible con el análisis de la historia de las ideas en Occidente. Pensar que el positivismo es necesariamente de elección racional es una simplificación mayor, puesto que en Occidente han existido en la modernidad diferentes conceptos de racionalidad: la elección racional que viene de la economía neoclásica, con su idea de hombre calculador que decide mediante optimización de los costos frente a los beneficios; la concepción de Habermas (1990) de lo racional como lo

argumentado que convence. También resulta desmesurado que los poscoloniales atribuyan a Occidente el concepto de *ley universal* como algo que caracteriza a toda la ciencia moderna. La ley universal ciertamente está en el positivismo, pero no en muchas de las corrientes hermenéuticas ni en el marxismo de Marx y sus seguidores occidentales (De la Garza, 2010). Por el contrario, el marxismo planteó el concepto de ley históricamente determinada, con sus respectivas mediaciones, que no se reducen a las relaciones entre causa y efecto (De la Garza, 2018). En pocas palabras, en el pensamiento occidental cabe perfectamente la recuperación de lo local, de lo no universal, por ejemplo en el marxismo en contraste con el positivismo. Por otro lado, el diálogo entre saberes (Santos, 2010b) no es una invención del poscolonialismo: al menos desde el giro lingüístico es ampliamente aceptado en Occidente que no puede haber un criterio tajante de demarcación entre ciencia y pensamiento cotidiano, que hay un continuum. Desde nuestro punto de vista, no resulta en concepciones epistemológicas occidentales importantes, o un antagonismo entre el planteamiento de ecología de saberes como diálogo de saberes a la manera de Boaventura de Sousa Santos (2009) y las concepciones occidentales de interpenetración entre ciencia y no ciencia. Sin embargo, varios poscoloniales, no todos, aceptan la mayor jerarquía de la ciencia en el sentido occidental sobre los saberes tradicionales (Quijano, 2000). Esto sin profundizar sus diferencias: que la distancia entre una y otros es la prueba y la función de la teoría. La ciencia moderna desde el siglo XIX, no desde el descubrimiento de América, se basa en la explicación por la teoría, pero también en la prueba empírica a través de técnicas sistemáticas (Kuhn, 1985). Es nuevamente simplificante por parte de la poscolonialidad criticar al pensamiento occidental como el que plantea e impone un solo método. Una ciencia y un método, el hipotético deductivo, es la propuesta positivista, pero no la de todas las perspectivas epistemológicas en la historia de Occidente (Santos, 1992). Baste con recordar la gran disputa por los métodos que se dio entre las dos guerras mundiales o la

reivindicación del marxismo occidental de que su método era diferente del positivismo. Esta lucha se tradujo también en Occidente en hegemonías y marginaciones, pero este proceso ha fluctuado y no siempre han sido los mismos los triunfadores. Lo mismo sucede con la prueba de las afirmaciones teóricas: el positivismo las redujo a las verificaciones empíricas, pero la hermenéutica no relativista ha tenido otro punto de vista (Schutz, 1970) y en el marxismo la praxis no es solo a partir de datos captados por los sentidos sino de la transformación de la realidad (Gramsci, 1976). De una manera o de otra, si algo aportaron las epistemologías occidentales fue la necesidad de la prueba fundada en la teoría. Esta cuestión no está presente sistemáticamente en los saberes tradicionales. El conocimiento científico no solo debe probarse en la práctica, sino que debe fundarse en teorías que lo expliquen y no que solo constaten pragmáticamente su existencia en el mundo empírico, sin saber por qué. Esta es la diferencia entre ciencia y pensamiento cotidiano, no la postulación de leyes universales, ni un método único para la ciencia en todo espacio y tiempo. Esta es la propuesta positivista pero no la marxista crítica. Sin embargo, conocimiento científico y el que no lo es pueden conjugarse. Baste un ejemplo para ilustrar cómo el pensamiento cotidiano y tradicional puede conjugarse con la ciencia (Garfinkel, 1967): se sabe por conocimiento práctico que el extracto de una planta puede curar el cáncer. Este conocimiento práctico puede ser verdadero, pero tiene que discutirse al calor de las teorías sobre el cáncer y someterse a experimentos sistemáticos controlados para ver los efectos que produce en los tumores. El proceso debe continuarse para aislar el principio activo que podría curar el cáncer, algo que el conocimiento cotidiano no está en condiciones de realizar porque no cuenta ni con teorías ni con técnicas para realizarlo. El aislamiento del principio activo no es cosa sencilla, porque los extractos de una planta son complejos y no todos sus componentes podrían ser anticancerígenos. Luego debería explicarse el mecanismo interno de reacciones químico biológicas por el que el principio activo logra reducir el cán-

cer y, finalmente, someter a organismos vivos a la prueba controlada (dos grupos, uno al que se aplica el principio activo y otro, de control, al que no), para detectar también posibles efectos secundarios nocivos. Es decir, las formas en que la ciencia y el pensamiento cotidiano conocen son diferentes. Se pueden complementar, pero si se acepta la mayor jerarquía de la ciencia en cuanto a forma de probar. Hay tantos ejemplos de conocimientos tradicionales que no curaban y en cambio producían graves efectos en los pacientes, como el mercurio para combatir la sífilis en la Edad Media, que lo que provocaba era la muerte por envenenamiento del paciente.

La confianza en la ciencia y sus resultados siempre es relativa, no hay teorías que llegan para quedarse para siempre ni demostraciones que no puedan llegar a refutarse. El proceso de profundización y de prueba no termina nunca para la ciencia (Kuhn, 1985), algo muy diferente a lo que plantean los poscoloniales como conocimientos universales. Si la epistemología y la ciencia moderna aparecieron sobre todo en Occidente a partir del siglo XVI, no fue solo por el intelecto de grandes pensadores, ni mucho menos por cuestión racial, sino vinculadas con el desarrollo capitalista. El capitalismo requirió de certezas para generar sus productos: al inicio, estos productos resultaron de conocimientos tradicionales, pero con el tiempo la ciencia convertida en tecnología los fue sustituyendo o bien los fundamentó. Este proceso no tomó cuerpo sino hasta mediados del siglo XIX y no con el descubrimiento de América (Kuhn, 1982). El problema que atribuyen los posmodernos y los poscoloniales a la modernidad no es sino la subordinación de la ciencia al capital. Pero otra ciencia es posible, en el ámbito de otras relaciones de producción.

También yerran los poscoloniales que ponen en el centro a la raza cuando hablan de la marginación de otros saberes (Quijano, 2000). Hay saberes muy marginados en el propio Occidente: hay saberes populares no racializados en las periferias y hay saberes racializados en la periferia, pero también en Occidente. La marginación de saberes opera en el mundo desde sus orígenes y la lucha entre teorías, meto-

dologías o paradigmas siempre ha existido. La compenetración entre saberes cotidianos y científicos ha sido planteada muchos años antes de que lo hicieran los poscoloniales, por el marxismo que nunca disoció ciencia de ideología, por Manheim y su sociología del conocimiento, por Gramsci y la relación que plantea entre el "saber" y el "sentir", por la importancia que la fenomenología da al punto de vista del sujeto, etc.

Es decir, no aportan gran novedad los poscoloniales al plantear la ecología de saberes o negar el pensamiento abismal; creyendo que atacan a toda la modernidad solo atacan al positivismo. Posiblemente la confusión poscolonialista se encuentre en no diferenciar epistemología de gnoseología (Mignolo, 1998). La primera conviene reservarla sin pureza a la filosofía de la ciencia, a los fundamentos de cómo hacer ciencia, fundamentos que en Occidente no han sido únicos sino diversos, como hemos visto. La segunda remite al problema más general del conocer, no solo por medio de la ciencia, sino del arte, de la religión, de la experiencia cotidiana.

La propuesta de Boaventura do Santos de adoptar el pragmatismo (Santos, 2000) -a la manera de la filosofía norteamericana- para igualar ciencia y conocimiento tradicional tiene varias debilidades. La primera es que el pragmatismo es una filosofía occidental. La segunda, el pragmatismo de lo que resulta exitoso en la práctica cotidiana no resiste la crítica de qué entender por exitoso. Lo exitoso depende del momento histórico, de la cultura de los sujetos, de su subjetividad. Por lo tanto lo exitoso como criterio de verdad es relativo, o mejor dicho es una forma de relativismo. Esta debilidad del uso del concepto de éxito como sustituto de la prueba se puede extender al antifundacionismo del pragmatismo: no importa con qué método se produzca conocimiento, con tal de ser exitoso. Por el contrario, lo científico implica fundamentos ontológicos, epistemológicos y teóricos. En Occidente estos fundamentos no han sido únicos sino múltiples. La lucha entre paradigmas ha sido permanente, y el predomino de unos sobre otros no se debe solo a su valor de verdad, sino también a co-

rrelaciones de fuerzas e intereses. Sin embargo, el pospositivismo a la Kuhn solo explica en parte el predominio de un paradigma sobre otro; el otro aspecto es la capacidad de probarse en la práctica, pero con fundamentos que explican el fenómeno y que no solo constaten determinados efectos.

En contra de la supuesta epistemología única, hay planteamientos poscoloniales más sofisticados filosóficamente, como los de Nelson Maldonado (2007) o Escobar (2003), que se remontan a la crítica de Heidegger al epistemologismo en que cayó la filosofía desde Descartes, pero sobre todo apuntan contra del positivismo, buscando restituir en el centro de dicha filosofía a la ontología del ser. Maldonado se basa en este giro hermenéutico del ser para acuñar con Escobar su concepto de *colonialidad del ser,* el que sintetizado con Levinas se traduce en la marginación de la relación sujeto-objeto por la ética del sujeto, como relación de un Yo con otro Yo. De lo anterior hay un paso a la experiencia vivida en la colonialidad y al giro posestructuralista de su impacto en el lenguaje. Es decir, una mayor sofisticación para llegar a lo mismo: lo que importa es la colonialidad en el lenguaje, porque finalmente la experiencia de la colonialidad del ser se resume a ella, y la liberación será sobre todo semántica.

Posiblemente quien más ha tratado de detallar la crítica poscolonial a la epistemología moderna es Boaventura de Sousa Santos (2004). Ya hemos refutado la idea de que la modernidad es sinónimo de leyes universales, de un método, de ausencia de sujeto. Boaventura propone un conocimiento emancipador retórico, próximo a lo estético-expresivo. Pero como no profundiza en su propuesta, no es capaz de salir del relativismo de la verdad como retórica, es decir, de la capacidad de argumentar para influir, dominar, subordinar. Otro tanto se puede decir de lo estético-expresivo como forma de ser y también como estrategia de creación de conocimiento, que se reduce a la sola subjetividad en interacción. En pocas palabras, se trata nuevamente del relativismo en las formas del conocer, reducidas a la persuasión dialógica. Al mismo tiempo se declara pragmatista, posición que ya

hemos criticado. Tampoco resuelve el problema de los universales al simpatizar con teoría de sistemas, de sistemas sin sujetos, con proposiciones universales, como el planteamiento de autopoiesis o integración del sistema sin necesidad de intervención de los sujetos (Santos, 2002).

Para concluir con la neocolonialidad en el sentido epistemológico, aunque como hemos visto solo algunos se declaran no posmodernos, caen en o necesitan del relativismo para sostener sus postulados de ecología de saberes y de fragmentación. En general no logran diferenciar entre pensamiento científico y no científico, independientemente de que hoy ya no sea un problema su interpenetración, posiblemente por su falta de ubicación en la polémica occidental profunda entre realismo y relativismo. El neocolonialismo epistemológico, en su versión más "profunda", la de Boaventura, no pasa de la igualación entre la prueba en la ciencia y el éxito en lo tradicional, nuevamente sin profundizar en las debilidades del pragmatismo, que a pesar de una aparente objetividad fundada en el éxito, es realmente relativista por la relatividad de dicho concepto, además de su negación explícita a la búsqueda de fundamentos para el conocimiento (Santos, 2007). Es decir, la llamada neocolonialidad es -como la poscolonialidad- un relativismo; más que perspectivas contrapuestas en su núcleo constituye una variante de la misma poscolonialidad, con fuerte énfasis en el lenguaje como vía principal de dominación y marginación de otras relaciones. En esta medida, es también un poscolonialismo cognitivo: la realidad que más interesa es la discursiva, a pesar de que autores como Quijano traten de matizar esta conclusión. Su crítica al marxismo, por su evolucionismo en tanto sucesión necesaria de modos de producción, por su supuesto cientificismo, es más crítica a la interpretación soviética que al Marx profundo. Y en particular, no es la crítica al marxismo del sujeto-objeto, presente en Marx, desarrollada por una parte del marxismo occidental. Esta es la línea que va de Gramsci (1976) a la Escuela de Fráncfort (Adorno, 2004), a E.P. Thomson y a Walter Benjamin. Las críticas

al marxismo por su énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas y sus concepciones de sociedad comunista las analizaremos en el apartado que sigue.

Poscolonialidad y buen vivir

La otra gran dimensión de la poscolonialidad es el buen vivir, lo que no significa que toda formulación acerca del buen vivir sea poscolonial (Varios Autores, 2011). El buen vivir en versión poscolonial tiene dos aspectos centrales:

1) La crítica a la idea de modernidad, de progreso (Quijano, 2014), al planteamiento de necesario crecimiento de la economía y a su énfasis en el consumo. Este primer gran aspecto se vincula con el ecologismo, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas, el crecimiento económico, la idea de progreso que viene de la modernidad y deteriora la naturaleza. En esta concepción la naturaleza sería un medio para el progreso material, por lo que la crítica se dirige en especial al marxismo y su idea de desarrollo de las fuerzas productivas como condición material para la liberación del hombre en el comunismo. Así, el buen vivir se plantea como alternativa a la idea de desarrollo y progreso de Occidente (Santos, 2011). Una de las denominaciones de esta alternativa es el posdesarrollo (Escobar, 2005): el rescate de formas vernáculas de producción, consumo, relación solidaria en comunidad y respeto a la naturaleza. La versión latinoamericana de la poscolonialidad, la neocolonialidad, pone el énfasis en el rescate de las visiones del mundo de comunidades andinas, específicamente bolivianas y ecuatorianas, y aunque no rescatan las formas comunitarias de otras regiones de América Latina o de otros continentes, se menciona el concepto de *pluricomunidades de vivir*. Vivir bien, entendido como vivir mejor, implica comunidades en las que prima el consenso y no la democracia, la gestión es local, el trabajo ligado a la tierra representa la felicidad y los derechos de la ma-

dre tierra son reconocidos. Para Quijano (2014b) el modo de producción alternativo al moderno sería el de asociación comunal.

2) El segundo aspecto de la crítica de la idea moderna de progreso remite a su desnaturalización de la naturaleza y a la visión de exterioridad de la relación entre el hombre y la naturaleza (Acosta y Martínez, 2015). Se contrapone a una visión holista, en la que la sociedad se relaciona con la naturaleza de manera no utilitaria (no al dualismo sociedad/naturaleza); según Quijano (2000), porque todos los seres vivos son parte de la sociedad, ya que la naturaleza es un sujeto y no un objeto.

Estas concepciones merecen comentarios como los siguientes:

1) Los cambios históricos en las sociedades han llevado al crecimiento acelerado de la población del mundo y a la transformación de las formas de producción y de consumo. Nos encontramos con una situación de hecho, de la cual tendríamos que partir para pensar alternativas de sociedad. No serían viables ni deseables soluciones "polpothianas"[3] de traslado de las poblaciones al campo para "trabajar con felicidad ligados a la tierra". Primero, porque es probable que la mayoría de los habitantes del mundo, que viven en espacios urbanos, no aceptarían dejar su forma de vida por una de carácter rural, a pesar de los problemas de las concentraciones de altas poblaciones en espacios restringidos. Segundo, porque un traslado masivo de población urbana al campo en pequeñas comunidades seguramente se traduciría en escasez de satisfactores materiales y simbólicos de necesidades humanas históricamente determinadas. Los poscoloniales, que pregonan la vida austera y simple, deben analizar la constitución histórica del concepto de necesidad para la vivencia (Hinkelamert, 2014). Es cierto que en el capitalismo muchas necesidades han sido inducidas por las empresas en aras de mayores ganancias, pero muchas ya han sido interiorizadas, de tal manera que no resulta fácil la renuncia a satisfactores que los habitantes del planeta consideran "naturales". La solución tampoco podría provenir de pensar en una

3 Nos referimos a Pol Poth en Camboya.

especie de esencia humana con sus propias necesidades dependientes de la misma, emparentada con la concepción socialista medieval (Marañón, 2015).

Por otro lado, es probable que la nueva ruralización de la población en pequeñas comunidades se tradujera en mayor deterioro del medio ambiente. La sustitución de los combustibles fósiles por la quema de productos naturales apuntaría en este sentido. El incremento de la caza o la pesca para sustituir alimentos procesados ayudaría a la extinción de muchas especies en corto tiempo. Es decir, más que sustituir la producción industrial por la agricultura habría que pensar en cómo tener una industria que no atente contra la naturaleza ni enajene el trabajo, una producción que libere al trabajador de la explotación y la enajenación. Esta industrialización de nuevo tipo, incluyendo los servicios y la propia agricultura, debería ser capaz de generar satisfactores suficientes para todos los habitantes del planeta, porque el problema actual del hambre y la miseria en el tercer mundo no se resuelve simplemente con una mejor distribución de la riqueza. Para que una mejor distribución de la riqueza sea de impacto es necesario que el tamaño del pastel de la riqueza sea mayor. El producto interno bruto puede crecer con daño ecológico y explotación-enajenación de los hombres, o de otra manera, amable con la naturaleza y con la sociedad. Pero para lograrlo no basta con impulsar la producción comunal en los márgenes del capitalismo, sino que hay que transformar la gran producción en el sentido mencionado con una mayor automatización. Actualmente, cuando las grandes empresas capitalistas generan la mayor parte de los productos que consumen las poblaciones del mundo, resulta poco creíble que la pequeña producción comunal la pudiera sustituirlas considerando los niveles poblaciones actuales. La gran empresa capitalista es por un lado la que deteriora el medio ambiente, la que explota y enajena a los trabajadores y la que, sin escrúpulos, induce al consumo sin límites de productos muchas veces nocivos para esa misma población. Pero la solución no puede estar en la extensión de los márgenes de la economía

no capitalista (Santos, 2010), puesto que en el momento actual la pequeña producción no puede competir en volumen de producción, productividad e innovación con la gran empresa. Además, el gran capital puede hacer quebrar con facilidad a la pequeña producción, por ser más competitiva en el mercado. Esto sucede porque seguimos en el capitalismo, y los recursos de los pequeños productores para invertir en medios de producción y su competitividad son menores que los de la gran corporación. Pensar que esta situación se subvertirá simplemente por medio de una ética de los consumidores y de los pequeños productores sin tomar en cuenta las cuestiones materiales, es caer en el moralismo cristiano, que forma parte del legado de la poscolonialidad en América Latina (Quintero, 2009). La ética puede mover montañas, siempre que se asiente en condiciones materiales que no escogimos y que nos acotan, aunque puedan transformarse.

En otras palabras, resulta improcedente el planteamiento de no crecer. Primero, se debe crecer para tener más riqueza que repartir, entre otras razones porque los países del tercer mundo no generan mucha riqueza y repartirían pobreza. Pero hay que crecer con una idea de desarrollo que efectivamente no lo conciba solo como progreso material, sino también simbólico y en convivencia (aunque siempre basado en el material). Debe pensarse un crecimiento que no atente contra la naturaleza; en este sentido, no poner el desarrollo tecnológico al servicio del capital sino de los hombres puede representar una gran diferencia. Un crecimiento sin explotación y ni alienación del trabajo, al que también puede contribuir una innovación tecnológica al servicio de los hombres y no del capital. Sin embargo, sería ingenuo pensar que los grandes capitalistas con sus Estados, partidos, medios de comunicación, iglesias, artistas, intelectuales van a dar este viraje al desarrollo por exhortación moral. Tampoco, como decíamos, será el resultado de la extensión de una sociedad no capitalista ni moderna en los márgenes, de poca viabilidad económica y ecológica. Se requeriría, como presupuesto, una transformación de las relaciones de producción y de apropiación de la riqueza pro-

ducida en servicio de los hombres y no de los capitales. En este aspecto no encontraremos en los poscoloniales ni una teoría de la transición a una sociedad diferente a la capitalista ni, como veremos, soluciones prácticas realmente de impacto. El haber escogido a la modernidad como enemigo principal (Estudios Postcoloniales, 2008), a la manera posmoderna, les ha impedido ver que su eje central es el capital. También los ha esterilizado para comprender las relaciones reales más allá de lo discursivo y para trazar caminos más allá de liberaciones lingüísticas, complementadas con la huida de la modernidad hacia los márgenes del capitalismo e inspiradas en el romanticismo de las visiones del mundo supuestamente de algunas etnias indígenas de los Andes (Ochis, 2007). En este aspecto habría que anotar que, a diferencia de los partidarios de la descolonización del saber, los poscoloniales latinoamericanos no extienden a todas las etnias del mundo pervivientes relativamente al margen del capitalismo la categoría de fuentes de saberes tradicionales, ni tan siquiera a todas las etnias indígenas de todo el continente americano. Puede ser porque las sociedades precolombinas más complejas (mayas, aztecas, quechuas) no eran ejemplo de horizontalidad, sino de dominación de las élites guerreras y sacerdotales sobre el resto de la sociedad. También porque las mujeres estaban muy subordinas a los hombres. Adicionalmente, porque con la tecnología que usaban en la agricultura tendieron a desforestar y empobrecer las tierras –los mayas, con su técnica de quema y corte de árboles que empobreció las tierras y alejó las lluvias, pudieron ser en parte responsables del abandono de asentamientos importantes-, y también porque eran etnias guerreras que sometían por vía de la esclavitud o del tributo a otras etnias. Habría que analizar también con más detenimiento los casos de buen vivir de las etnias andinas que Quijano presenta como paradigmáticas: sus condiciones de salud, la esperanza de vida, la desnutrición y, en particular, cómo se presentan en su interior disputas por el poder.

Si los poscoloniales plantean alguna forma de resistencia a lo que consideran central, la dominación racial, se da en el plano semántico y no de las relaciones reales (Mignolo, 2002) (por ejemplo de producción), porque en el fondo su concepción de la realidad reducida a lo textual norma sus vías de liberación. No estamos afirmando que lo discursivo no sea importante, es una parte de lo real que impacta las concepciones de los hombres. Pero la realidad social implica otros niveles, sobre los que los hombres pueden tener discurso o no, de tal forma que la transformación de la sociedad no puede ser solo una subversión discursiva, sino que debe incluir otras relaciones reales, como las sociales, de producción, de circulación, de consumo, políticas, culturales, etc. El textualismo poscolonial solo plantea luchas y resistencia en los discursos: por ejemplo, luchas por que no se nos mencione como subdesarrollados, que no es lo mismo que luchas en contra del subdesarrollo –más allá de su denominación- que no se agotan en los discursos. El poscolonialismo es en realidad una evasión discursiva de la liberación, que resulta muy funcional a las grandes corporaciones capitalistas (Castro Gómez, 2000), mientras permanezca en lo discursivo y en la evasión hacia los márgenes de dicho capitalismo con el buen vivir. Esto es muy diferente a pensar que en el eje de la dominación global está el capital, que este capital produce, circula mercancías materiales e inmateriales, explota, enajena, tanto en la producción como en la circulación y en el consumo, y somete al mundo, incluyendo a la naturaleza, a la acumulación del capital. Que este capital a puesto a su servicio a la ciencia y a la tecnología, ni duda cabe, pero el origen no está en la forma moderna de pensamiento sino en relaciones materiales del capital con el mundo. La subversión material y simbólica como condición de la construcción de una nueva sociedad no se dará por simple concesión de los dominadores, dominadores que operan tanto en el tercer mundo, como en el primero. Para que las resistencias fructifiquen tendrán que convertirse en movimiento social plural de los dominados –no solo los racialmente dominados-, en una fuerza capaz de vencer la resistencia

de los dominadores. Esta lucha puede ser pacífica o no, pero en todo caso adoptará la forma de *revolución*, en su sentido más cabal: el cambio radical de las relaciones de producción, de propiedad, de apropiación de las productos, de circulaciones y formas de consumo tanto materiales como inmateriales, así como de las formas de organización y de socialización de las personas y, por qué no, de las relaciones de los hombres con la naturaleza. Los dominados tendrán que reconstruir utopías que quedaron momentáneamente canceladas con la caída del muro de Berlín y la neoliberalización de la socialdemocracia. Esta reconstrucción de la utopía no puede partir de la poscolonialidad, por su reduccionismo de la dominación al lenguaje, por su reduccionismo de las luchas al plano del discurso, por su salto al vacío a los márgenes del capitalismo, por pensar que la contradicción principal es de carácter poscolonial y no subsidiaria de las que entabla el capital con el mundo. Por su obsesión en la negación de la modernidad, por su romanticismo de la visión del mundo de algunas etnias andinas (Rivera Cuscanqui, 2006), por su escape de las luchas reales dentro del capitalismo y su evasión a los márgenes de dicho capitalismo, sin comprender que no puede haber resistencia sin lucha por el poder. Luchas de clases, cruzadas por etnias, géneros, razas, luchas etarias, locales, regionales, etc., pero luchas que no se agotan en lo discursivo (Zemelman, 1987).

2) La exteriorización de la naturaleza con respecto de la sociedad: dentro de este aspecto del buen vivir se encuentran las ideas de que la naturaleza tiene derechos, porque no es un objeto, sino un sujeto y que todos los seres vivos son parte de la comunidad a la que se aspira. Se trataría de "desnaturalizar la naturaleza", de ver a la madre naturaleza como un ser vivo, con derechos (Quijano, 2000). Sin duda, los poscoloniales latinoamericanos no han precisado esta concepción de la naturaleza como sujeto viviente: a veces pareciera reducida a los animales y los vegetales, pero al parecer comprende también a la naturaleza inanimada. La inspiración en concepciones de etnias andinas tiene sin duda su origen en el animismo no moderno, previo a

las grandes religiones monoteístas. Seguramente los poscoloniales no plantean volver a algún tipo de animismo; si fuera así, tendrían que profundizar en el concepto de naturaleza y en sus relaciones con el hombre, y elaborar un concepto de sujeto, que como ellos pretenden, incluya a la naturaleza. Para esto tendrían que criticar el concepto común de sujeto humano, aquel que concibe y actúa. La discusión sobre la capacidad de los animales superiores de concebir sigue en discusión. No hay menciones en la corriente que criticamos acerca de lo anterior. Tampoco sobre si dichos animales tienen la capacidad de vincular ciertas formas de conciencia con sus comportamientos. La situación se vuelve más incierta cuando no se trata de animales y de plantas con capacidades de reacción más elementales ante el medio ambiente, y cuando nos referimos a la materia inanimada la incertidumbre de considerarla sujeto es aún mayor. Se nos responderá que este análisis es presa de la concepción moderna; preguntamos ¿la no moderna sería la animista, según la cual todos los materiales naturales, incluyendo animales y vegetales tendrían alguna forma espiritual, que sería el verdadero sujeto de estas formas naturales? En la historia de la humanidad se trató de una concepción religiosa politeísta para la que la montaña, el río o el cocodrilo guardarían detrás de su naturaleza material otra espiritual con poderes sobrehumanos y capacidad de premiar o castigar a los hombres. Como metáfora, la idea de que la naturaleza es un sujeto podría ser interesante, a condición de elaborarse y no dejarse en el plano místico o solo en el ético. De cualquier manera los hombres, en el capitalismo sin duda alguna, pero también en un "modo de producción comunal" como le llama Quijano (2014), tendrán que usar materiales naturales, sean inanimados (por ejemplo minerales), vegetales (arroz) o animales (peces) para satisfacer sus necesidades. Lo pueden hacer sin sostenibilidad o poniendo restricciones para evitar la depredación. Por ejemplo, si se decretara de alguna manera el no consumo de carne de mamíferos, seguramente aumentaría la de aves o peces. Si un decreto draconiano implicara todo animal, el consumo de vegetales se dispararía, que sin duda son parte de la naturaleza.

El buen vivir y su viabilidad

Los poscoloniales juegan en realidad con sentidos comunes que muchos aceptan, sin profundizar en lo que realmente propone esta corriente. Siendo la poscolonialidad una corriente académica, con algunas derivaciones en ONG y movimientos sociales y algunas políticas públicas en países como Bolivia y Ecuador, la colonialidad del saber traducida en sentido común académico -como marginación de los pensadores latinoamericanos por los intelectuales e instituciones del primer mundo-, nos interpela. Pero, como hemos visto, la poscolonialidad no llama a la resistencia de los intelectuales latinoamericanos modernizados, sino a la incorporación de los saberes tradicionales, en especial los de origen indígena. El intelectual poco atento a las propuestas poscoloniales y su lógica de entrada se siente identificado con esta percepción de marginación en el concierto mundial de la ciencia. Lo mismo sucede con el buen vivir, la propuesta de una sociedad desmercantilizada, de solidaridad, igualitaria, no depredadora de la naturaleza: sería difícil decir que no se está de acuerdo. Pero a la utopía del buen vivir hay que someterla a un análisis de viabilidad y no solo de eticidad. La viabilidad de un proyecto tiene dos dimensiones: si es posible la formación de una fuerza social lo suficientemente extensa y comprometida para impulsarla, pero también si el proyecto es materialmente posible de acuerdo con condiciones "que no se escogieron" y no en un futuro indefinido. Esta fue la crítica a los socialismos anteriores a Marx de Federico Engels (1980) en su famoso ensayo "Del socialismo utópico al científico", al plantear que este utopismo fue resultado en parte de la inmadurez de las condiciones materiales de la producción capitalista para sustituir la pequeña producción (al artesano) con proletarios, conformando un "socialismo del pensamiento" que no se detiene ante las condiciones materiales y pretende "implantar un sistema desde afuera" (de las relaciones de producción imperantes), un socialismo de la razón. Porque el tema, dice Engels, no es imaginar la sociedad

perfecta (el buen vivir), sino la posible en las condiciones en parte materiales, en parte subjetivas del momento. Es decir, a diferencia de los poscoloniales, no basta con la crítica al discurso de la dominación, ni mucho menos al de la dominación con centro en la colonialidad, olvidando las otras dominaciones en la occidentalidad. La dominación no queda reducida a los discursos que excluyen; es decir, no puede haber proyecto viable de liberación sin tomar en cuenta sus bases materiales, aunque también las subjetivas.

Cuando los poscoloniales transitan hacia propuestas concretas (Quijano, 2011) de cómo encaminarnos hacia el buen vivir, no pasan de reproducir lo que otros sin situarse en la poscolonialidad ya habían enunciado: el comercio justo, la economía solidaria (cooperativas), la economía popular (empresas recuperadas), el socialismo de mercado (el mercado no necesariamente genera desigualdad, ni concentración de capital, ni enajenación (Santos, 2011); la renta mínima, con lo que concuerda el Banco Mundial; los microcréditos, también parte de programas de organismos internacionales. Es definitiva, lo que Escobar (2012) llama rimbombantemente "hermenéutica de las emergencias" como alternativa al capitalismo, al concretarse no pasa de las propuestas de otros partidarios del buen vivir no poscoloniales, que tampoco demuestran la viabilidad de estas formas productivas.

La imaginación poscolonial en cuanto a programa de acción no es muy impresionante y toma prestado de corrientes que no tienen los mismos fundamentos, tal vez porque pensar en concreto, con todo y sus componentes materiales no es el fuerte de los poscoloniales, más centrados por ejemplo en criticar el concepto de esclavitud que en la esclavitud como relación real y no solo discursiva. Tal vez sea el precio de la gran influencia de los semióticos especialistas en estudios literarios desde el punto de vista posmoderno, que influyeron en otros que no necesariamente vienen de esta perspectiva.

La viabilidad de un proyecto de sociedad como el planteado por el buen vivir tendría al menos que tomar en cuenta que:

1) en ningún país de América Latina la población ocupada en la agricultura es la mayoría. La más alta proporción corresponde a Honduras con el 35%, seguido de Bolivia con el 30% y Ecuador con el 24%. Es decir, la mayoría de la población en América Latina subsiste de ocupaciones urbanas.
2) En esta región un 52% de la población está ocupada y en el contexto urbano llegan al 64,1%, en tanto que en agricultura, pesca y minas son solamente el 5,1%. La mayoría de los ocupados son asalariados; los cuentapropistas son solo el 30% y decrecieron en los últimos años.
3) La riqueza social generada en América Latina, medida solamente en términos de crecimiento del PIB se ha desacelerado de 6,1% anual en 2010 a 1,61% en 2017.
4) Se ha producido una caída generalizada de los salarios reales, de los cuales vive la mayoría de los ocupados.

Es decir, es poco creíble que en el corto plazo la pequeña producción sustituya a la grande. De la misma manera, la sustitución de los asalariados, que son la mayoría de los ocupados, por autoempleados o cooperativas es al menos incierta. Que la producción agrícola pueda sustituir a la industrial y de servicios como fuente de empleos o generadora de riqueza es poco probable. Los comportamientos de los salarios reales, a la baja, así como de las tasas de crecimiento del PIB, están asociados con el aumento de la precarización, acentuada en el cuentapropismo de todos los sectores de la economía.

Es decir, en su acepción de buen vivir a los poscoloniales les falta discutir con seriedad con los marxistas, que a principios de siglo XX criticaban que las cooperativas fueran la tercera vía del desarrollo en un contexto capitalista de predomino de los monopolios. Por el contrario, argumentaban que en un contexto claramente capitalista estas cooperativas tendrían que competir por los financiamientos para poder sostenerse o crecer, cuando el crédito está en manos del capital financiero. Igualmente tendrían que competir por colocar

sus productos en el mercado, frente a grandes empresas capitalistas con mayor capacidad para reducir sus costos de producción mediante la innovación tecnológica u organizacional –la innovación tecnológica a inicios del siglo XXI requiere de grandes volúmenes de inversión que cooperativas o pequeñas empresas no están en condiciones de hacer. Bolivia es un ejemplo: en las minas convertidas en cooperativas, sin innovación, con técnicas rudimentarias de producción, predominan pésimas condiciones de trabajo y sobrexplotación de su propia mano de obra.

Conclusiones

1. Aunque la poscolonialidad latinoamericana trata de deslindarse de la que vino del norte, y ha acuñado los conceptos de neocolonialidad y acolonialidad, sus diferencias con la poscolonialidad son secundarias. El rechazo a veces de los neocoloniales a la posmodernidad de los poscoloniales originales del Norte es superficial. Se basa en que adoptar la posmodernidad sería adoptar una teoría occidental y lo que se trata de hacer es reivindicar el "pensamiento otro". Esta diferencia es irrelevante, primero porque la ecología de saberes implicaría romper con la idea de ciencia moderna a la manera posmoderna, además de reconocer la fragmentación posmoderna entre culturas y discursos. Es decir, más allá de declaraciones de no posmodernidad, por su nihilismo la neocolonialidad la necesita para justificar el diálogo entre saberes, como un cuestionamiento de que la verdad solo la asegura la ciencia, y que lo demás sería *doxa*.

2. En general la neocolonialidad es posestructuralista, a pesar de haber autores que reconocen otras realidades diferentes del discurso. De cualquier manera, en el centro de la crítica está el lenguaje, que crea realidades y jerarquías. De lo que se trataría centralmente sería de la deconstrucción del discurso de la inferioridad

y marginación. Es decir, se trata de un poscolonialismo del discurso, pero en particular del conocimiento y, en esta medida, la liberación que propone sería principalmente discursiva (*colonialidad del saber* fundada en la *colonialidad de poder*). Aunque trate de evadir el relativismo, la neocolonialidad es igualmente relativista, sin lo cual no podría postular la ecología de saberes.

3. Es también posestructuralista, sobre todo en la forma foucaultiana, en tanto el poder funda al saber. En esta medida, el saber occidental (ciencia moderna), no se combatiría mostrando sus debilidades epistemológicas, puesto que las epistemologías se impondrían por poder, sino conformando un frente que acumule poder e imponga otro orden en el discurso.
4. En esta medida la poscolonialidad es también antifundacionista. No se trataría de cuestionar los fundamentos de la ciencia moderna, bastaría con constatar que han sido impuestos colonialmente. Hemos argumentado que el máximo esfuerzo de Boaventura al proponer adoptar el pragmatismo es insuficiente, puesto que el concepto de saber exitoso es relativo a culturas, sujetos, discursos y, por lo tanto otra forma de relativismo.
5. Una doctrina que se centra en el discurso, creyendo que la realidad se reduce a él, no asombra en su precariedad para proponer vías alternas concretas al neoliberalismo: buen vivir y sus políticas concretas son retomadas de otras doctrinas que no ponen el énfasis en la relación poscolonial: socialismo de mercado, cooperativas, microcréditos, renta mínima, economía solidaria. El gran discurso, con recurrencias a la posmodernidad, a Husserl o a Heidegger, queda en minucias, sin demostrar que el énfasis molecular en los márgenes del capitalismo logrará transformarlo.
6. No hay una reflexión seria sobre la viabilidad de la pequeña producción comunitaria, en el contexto de un mundo dominado, no solo en los discursos sino en las relaciones de producción, circulación y consumo, por las grandes corporaciones. Superficiales

son igualmente los rechazos al crecimiento económico, frente a grandes masas sumidas en la pobreza en el mundo.

7. Tampoco hay una doctrina de la transición a una sociedad de felicidad, solidaridad y relación amable con la naturaleza, salvo la idea de ampliar los márgenes de la economía no capitalista en forma molecular. Pero están ausentes las reflexiones acerca de las resistencias que encontrarán por parte del gran capital y de los Estados.
8. Se trata de un neosocialismo utópico, plagado de buenos deseos pero incapaz, por su énfasis posestructuralista en los discursos, de asentarse en las condiciones materiales y subjetivas actuales.
9. Finalmente, el poscolonialismo, que coloca como eje las desigualdades entre colonizador y colonizado, oscurece el dominio del gran capital en el nivel internacional, desvía las luchas hacia combates discursivos, en los que es más importante la raza que la explotación y, sobre todo, equipara la lucha con la evasión del pensamiento tradicional y del buen vivir hacia los márgenes. En esta medida, la poscolonialidad resulta funcional al capitalismo al plantear luchas puramente discursivas y, a la vez, la salida en falso de las formas tradicionales del pensar y de producir.

Bibliografía

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comp.) (2015) *El buen vivir como alternativa al desarrollo*. Quito: FLACSO.

Adorno, Theodor (2004) *Escritos sociológicos I*. Barcelona: Ariel.

Bertau, Victor (2016) *Buen vivir: ¿alternativa al desarrollo occidental?* Quito: FLACSO.

Bialakovski, Alberto (comp.) (2013) *Coproducción e intelecto colectivo*. Buenos Aires: Teseo.

Callinicos, Alex (1993) *En contra del posmodernismo*. Bogotá: El Ancora Editores.

Castro Gómez, Santiago (2000) *Ciencias sociales, violencia epistémica*. Buenos Aires: CLACSO.

Castro, Santiago (2007) "Decolonizar la universidad", en *El giro decolonial*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre.

Chibber, Vivek (2013) *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres: Verso.

Cicourel, Aaron (1978) *Cognitive Sociology*. N.T.: The Free Press.

Cusset, François (2015) *French Theory*. Madrid: Melusine.

De la Garza, Enrique (2018) *El configuracionismo como metodología de la investigación*. México: GEDISA.

De la Garza, Enrique (ed.) (2010) *Metodología de las ciencias sociales*. México: FCE.

Engels, Federico (1980) "Del socialismo utópico al socialismo científico, En Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

Escobar, Arturo (2003) Mundos y conocimiento de otro modo, *Tabula Rasa* (1): 51-86.

Escobar, Arturo (2005) "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social", en Mato, Daniel (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 17-31.

Escobar, Arturo (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso, *Revista de Antropología Social 21*: 23-62.

Estudios Postcoloniales (2008) *Traficantes de sueños*. Madrid: Tecnos.

Gandhi, Leela (1995) *Postcolonial Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Gandhi, Leela (1998) *Postcolonial Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Etnomethodology*. N.J.: Prentice Hall.

Gramsci, Antonio (1976) *Literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos.

Grosfoguel, Ramón (2006) La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales, *Tabula Rasa* (4): 17-48.

Habermas, Jurgen (1990) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Hidalgo, Francisco y Máquez, Álvaro (coord.) (2012) *Contrahegemonía y buen vivir*. México: UAM-X.

Hinkelammert, Franz (2014) *Economía, vida humana y bien común*. Costa Rica: Arlekin.

Kuhn, Thomas (1980) *La tensión esencial*. México: FCE.

Kuhn, Thomas (1985) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Lander, Edgardo (comp.) (2011) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Maldonado Torres, Nelson (2007) "Sobre la colonialidad del ser", en Castro-Gómez, Santiago (ed.) *El giro decolonial*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre editores.

Marañon, Boris (2015) *Buen vivir y descolonialidad*. México: UNAM,

Mezzadra, Sandra (comp.) (2008) *Estudios postcoloniales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, Walter (1998) *Historias locales/diseños globales*. Barcelona: AKAL.

Mignolo, Walter (2002) Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial, *The South Atlantic Quarterly 101* (2): 57-96.

Ochis, Curiel (2007) Crítica Decolonial de las Prácticas del Feminismo Antiracista, *Nómadas* (26): 96-101.

Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014a) *Colonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO

Quijano, Aníbal (2014b) *De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (coord.) (2011) *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: CLACSO.

Quintero, Pablo (2009) Refractando la modernidad desde la colonialidad, *Gaceta de Antropología 25* (2).

Rivera Cuscanqui, Silvia (2006) "Chximacax Utxima", en Miyupi (comp.) *Modernidad y pensamiento decolonizado*. La Paz: U-PIEB-IFAA.

Santos, Boaventura (coord.) (2004) *Epistemologías del Sur*. Madrid: Arial.

Santos, Boaventura (1992) A Discourse on the Sciences, *Review XV* (1).

Santos, Boaventura (1998) *De la mano de Alicia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Santos, Boaventura (2000) *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclesé.

Santos, Boaventura (2002) *Toward a New Legal Common Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Boaventura (2009) *Discurso sobre las ciencias, Introducción a una ciencia postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos, Boaventura (2010a) *Democracia al borde del caos*. México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura (2010b) *Descolonizar el saber*. Montevideo: Vilce.

Santos, Boaventura (ed.) (2007) *Another Knowledge is Possible*. London: Verso.

Santos, Boaventura (ed.) (2011) *Los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.

Schnridt-Welle, Friedhelm (coord.) (2011) *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad postcolonial*. México: Herder.

Schutz, Alfred (1970) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós

Varios Autores (2011) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.

Walsh, Catherine (2005) "(Re)pensamiento Crítico y (de)colonialidad", en Walsh, Catherine (ed.) *Pensamiento y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 13-35.

Walsh, Catherine (2006) "Interculturalidad y Decolonialidad, diferencia y nación de otro modo", en *Desarrollo, interculturalidad, imaginación y diferencia*. Quito: Academia de la Latinidad.

Walsh, Catherine (2007) Son posibles más ciencias sociales otras?, *Nómadas* (26): 102-113.

Zemelman, Hugo (1987) *Horizontes de la razón*. Barcelona: Anthropos.

II. Teoría y práctica decolonial: un examen crítico

Ariel Petruccelli

> "(...) el lector debe estar preparado para advertir sin sorpresa que los problemas que aquí se estudian desbordan por todos lados los límites concretos del tema americano, para acabar ofreciendo una idea de la marcha y progreso de la Cultura de Occidente, que así se revela como el único proyecto vital de la historia con verdadera promesa en virtud de la dialéctica interna que lo vivifica". (O' Gorman, 1995)

Expresiones como ésta son una muestra clara de la fascinación por lo europeo (occidental), tan propia de quizá la mayor parte de la intelectualidad de países y pueblos antaño colonizados. Roto el colonialismo político, sobrevive un colonialismo cultural e intelectual (dejemos por ahora a un lado la espinosa cuestión de la economía). Aunque sería extraño leer hoy expresiones como la citada en textos académicos, versiones atenuadas, expresadas en términos algo más "políticamente correctos", continúan presentes y actuantes. El prejuicio explícito o implícito de que todo lo que viene de Europa o Norteamé-

rica es mejor, la tendencia a reproducir a-críticamente los discursos y las prácticas de allí provenientes, el sentimiento de inferioridad, el énfasis en la repetición de verdades recibidas antes que en el desarrollo de un pensamiento original, la ceguera ante las diferentes manifestaciones de "colonialismo interno", el desprecio hacia (y la incomprensión de) el sentir y el pensar de las clases populares y los pueblos originarios, el "racismo" abierto o solapado son, ciertamente, rasgos muy fuertemente extendidos entre académicos e intelectuales. También es indudable la existencia de inauditos privilegios epistémicos. Una obra escrita en inglés tiene muchísimas más chances de ser conocida y reconocida que una escrita en castellano (¡y ni hablar si lo es en *quechua* o *mapudugun*!), con independencia de sus cualidades intrínsecas. Del mismo modo, un prejuicio común y ampliamente extendido presupondrá que lo que dice un universitario debe ser correcto, sin evaluar sus argumentos; o asumirá que las afirmaciones de alguien con piel blanca y ojos claros son más creíbles que las de alguien de piel y ojos oscuros. Se entiende, pues, la reacción de intelectuales y activistas contra prejuicios tan groseros. En los últimos lustros una corriente teórica dispuesta a combatir lo que considera "colonialidad epistémica" viene ganando espacios y visibilidad en el mundo académico. Se trata de la denominada *opción decolonial*.

Aunque quienes integran el autodenominado proyecto modernidad/colonialidad (Catherine Walsh, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos son acaso las figuras más conocidas) tienen significativas diferencias entre sí, comparten algunas *premisas*, cierto *estilo intelectual* y ciertos *espacios y prácticas comunes*, como para que sea razonable considerarlos una corriente intelectual.

Un buen resumen de las premisas compartidas nos lo proporciona Walter Mignolo:

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invención de América

es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.

3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra. (Mignolo, 2005: 18).

Todas estas premisas son ciertamente debatibles, aunque se las puede aceptar en este nivel (extremo) de generalidad, quizá modificando los énfasis[1]. Sin embargo, de ellas se extraen dos conclusiones mucho

[1] Subrayemos incidentalmente, sin embargo, que incluso en un texto tan breve se observan significativas inconsistencias en el tratamiento, algo que parece caracterizar al estilo decolonial producido hasta el momento. Por ejemplo, la premisa 1 considera que el mundo moderno/colonial se origina en el siglo XVI, y que el descubrimiento/invención de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo. Sin embargo, el Renacimiento comenzó en el 1300 o en el 1400 (no hay consenso al respecto), es decir uno o dos siglos antes del inicio del mundo moderno/colonial. Además, la insistencia en la ruptura del siglo XVI parece tener un sesgo "hispanocéntrico" que oscurece la gran expansión portuguesa en África y Lejano Oriente, iniciada en 1415 (debo agradecer a Federico Mare el haber llamado mi atención sobre esta "precocidad" portuguesa). En la premisa 3 se señala que la Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder. Pero en la 6 se nos informa que el capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron "un segundo momento histórico de transfor-

más polémicas. La primera es que la clave del dominio occidental es epistémica (antes que económica, tecnológica, política o militar). La segunda, derivada de la anterior, es que para poner fin a la colonialidad es indispensable una ruptura con los marcos epistémicos "occidentales": practicar un "desprendimiento epistémico", para decirlo en sus propios términos.

Etnicidad y colonialidad

Es indudable que existen abismales diferencias de poder, y que una de sus dimensiones posee un carácter étnico. Ello no significa, empero, que las diferentes etnias posean necesariamente culturas claramente diferenciadas. Aunque ciertos rasgos culturales más o menos diferenciales pueden ser pre-condiciones de la etnicidad, la etnicidad tiene que ver con la identidad y es posible tener identidades diferentes sin ninguna diferencia observable en la cultura o forma de vida. Si se me permite decirlo un tanto provocadoramente, hoy no es claro que exista *una* cultura *mapuche*, como tampoco *una* cultura argentina, chilena o europea. Lo que hay, sin dudas, son identidades mapuche, argentina, chilena, estadounidense, española, etc. Y también, desde luego, manifiestas diferencias de poder, riqueza y estatus entre estos diferentes grupos étnicos, sin que necesariamente su forma de vida difiera demasiado. Las fronteras culturales son cada vez más borrosas: el mundo es cada vez más mestizo (aunque, y no es menor, las influencias relativas de cada tradición cultural son muy asimétricas).

mación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra" (se olvida la hegemonía holandesa). ¿No sería en todo caso un tercer momento histórico, si la Ilustración y la industrialización fueron otro? Pero sobre todo, ¿por qué elegir como momentos relevantes justamente a esos, tan eurocéntricos u occidentalocéntricos? ¿La independencia de las colonias americanas (del norte y del sur) no fue otro momento histórico equivalente? ¿Y la revolución rusa, la china, la independencia de la India, la descolonización de África, etc., etc.?

El poeta *mapuche* Erwin Quintupil captó perfectamente la tendencia al *mestizaje cultural* unida a la pervivencia e incluso *reforzamiento de* las *identidades,* en medio de la descomunal *asimetría* entre los diferentes estados o culturas a la hora de crear bienes culturales que son impuestos a otros o aceptados por éstos más o menos voluntariamente. En el poema titulado "Sin nombre" (1995) escribió:

> Hay chilenos que dicen
> que si soy indígena
> por qué uso entonces *jeans.*
> A mí me dan
> ganas de decirle
> que ni él ni yo somos *made in USA.*

La interculturalidad implica el respeto mutuo de las diferentes identidades, se funden o no en importantes diferencias culturales. Las identidades son realidades simbólicas que *no* remiten a ninguna esencialidad no simbólica. Los bienes culturales pueden tener origen o mayor desarrollo en el marco de ciertas culturas o grupos identitarios, pero no pertenecen exclusivamente a ellos. El *jean* tiene origen en EUA, pero no pertenece a los estadounidenses intrínsecamente. Cuando hablamos de cosas tales como "literatura inglesa", "arte maya" o "tecnología china" deberíamos tener en cuenta que son formas de referirse a la literatura, el arte o la tecnología producidas en un espacio geográfico determinado o en una lengua específica, y no a una literatura, un arte o una tecnología que posea esenciales, absolutamente propias e inmodificadas características inherentes.

Así, pues, no existe una episteme intrínsecamente occidental. Y sería absurdo y poco respetuoso pedirle a alguien que abandone su identidad occidental, si la tuviera, como en su momento fue absurdo (y en algunos casos lo sigue siendo) exigirles a las poblaciones originarias que abandonaran su lengua y sus creencias. Lo apropiado, en todo caso, sería pedirle, a cualquiera, que abandone los aspectos injustificables de sus creencias. No necesitamos conversiones religiosas ni genéricos "desprendimientos". Lo que necesitamos es desarrollar

el pensamiento crítico. ¿Cómo se presenta la opción decolonial ante una inspección crítica? Veamos.

Comencemos por el concepto de "colonialidad", que es en cierto modo el concepto madre. Según Aníbal Quijano:

> Colonialidad es un neologismo necesario. Tiene respecto del término colonialismo, la misma ubicación que modernidad respecto de modernismo. Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de "raza", "color", "etnicidad", son inherentes y fundamentales. (Quijano, 2014b: 206, nota 3).

Estas líneas son mucho más problemáticas de lo que podría parecer a primera vista. En primer lugar, el paralelismo que se traza entre modernidad/modernismo y colonialidad/colonialismo no parece válido, *en los propios términos de Quijano.* Convencionalmente, por modernismo se entiende un estilo artístico o intelectual, y por modernidad un período histórico en el que dicho estilo sería dominante. Por consiguiente, la colonialidad debería referirse a un período histórico en el que domina el colonialismo. Pero no es el caso:

> Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. (Quijano, 2014b: 286). [2]

[2] Tomo aquí la definición de colonialismo del propio Quijano. Obviamente, los fenómenos históricos subyacentes son bastante diversos, y un tratamiento más detallado de esta problemática entrañaría establecer distinciones entre diferentes conceptos indudablemente

Definido en tales términos (que son los convencionales, por lo demás), el colonialismo es milenario y transcultural: hubo colonialismo persa, romano, islámico o inca, entre muchísimos otros. Si es anterior o no a la colonialidad (entendida como relaciones de poder en las cuales las categorías de "raza", "color", "etnicidad", son inherentes y fundamentales) es cosa que habría que demostrar, pero parece altamente probable que existieran formas de colonialidad (es decir, alguna forma de opresión por parte de un grupo étnico sobre otros) anteriores al colonialismo en estricto sentido. Ahora bien, si el colonialismo es anterior a la economía mundo (moderna/colonial) que se configuró hacia el siglo XVI, y la colonialidad un fenómeno capaz de sobrevivir al colonialismo (y quizá anterior a él), entonces cabe preguntarse en qué consiste exactamente ese "patrón colonial" de poder del que nos habla Quijano. Porque si se lo define genéricamente ("relaciones de poder en las que la raza, el color o la etnicidad son fundamentales") esa matriz es muy anterior al siglo XVI. Ni el colonialismo ni la colonialidad son una novedad de los tiempos de Colón y Moctezuma. En cualquier caso, lo que acontece en el siglo XVI es que el colonialismo y la colonialidad adoptan formas específicas (en las que Quijano no abunda) por un lado, y una magnitud incomparable con el pasado. Pero, obviamente, ni esa especificidad ni esa magnitud pueden ser explicadas por la propia colonialidad: los europeos no lograron cuasi-dominar al mundo por haber inventado el colonialismo y la colonialidad (que ya existían). Lo que hicieron fundamentalmente fue llevar el colonialismo y la colonialidad a una escala sin precedentes. ¿Cómo fue esto posible? Los debates al respecto son enormes. Algunos insistirán en el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, otros en la revolución industrial, otros en el pensamiento científico, etc. Sin necesidad de una crítica pormenorizada de todas esas pers-

relacionados, tales como: colonialismo, imperialismo, colonialismo naval, imperialismo territorial, colonias de explotación, colonias de asentamiento, imperialismo de tipo antiguo, imperialismo capitalista, etc. Pero de nada de esto se ocupa Quijano.

pectivas, los autores y autoras decoloniales insisten en que la clave es epistémica. Mignolo por ejemplo afirma:

> El problema, para el marxismo, es el capitalismo; mientras que para la opción decolonial lo es la matriz (patrón en el vocabulario de Aníbal Quijano) colonial de poder, de la cual la economía es una esfera. El marxismo se afinca en la forma que adquiere la matriz colonial en el siglo XVIII (y se enfoca en el aspecto económico). La opción decolonial se afinca en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas. (Mignolo, 2009: 26).

Sin embargo, su perspectiva nada tiene que ver con otras explicaciones epistémicas o cognitivas del tipo de las que proporciona por ejemplo Ernest Gellner, para quien el desarrollo del conocimiento científico, con toda su compleja especificidad, fue lo que permitió a aquellos capaces de dominar sus técnicas (algunos países de Europa primero, EUA después) desarrollar unas capacidades económicas, navales y militares inalcanzables para el resto. (Gellner, 1988). No sería, pues, la eficacia cognitiva de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas la clave del dominio occidental. La clave sería el colonialismo y la colonialidad impuestos por medio de lo que Mignolo llama "retórica de la modernidad". Pero esto en verdad no explica nada y, si lo hace, no deja bien parados a los pueblos colonizados. Detengámonos, pues, en esta pretendida explicación. Según Mignolo:

> A partir de 1500, otomanos, incas, rusos, chinos, etcétera, comenzaron a enfrentarse con un proceso de inversión del reconocimiento: comenzaron a reconocer que las lenguas occidentales y las categorías de pensamiento y, por lo tanto, la filosofía política y la economía política se expandían sin reconocerles a ellos como iguales en el juego. (Mignolo, 2010: 13).

Esto es cierto en general, desde luego. Pero, ¿por qué querrían los otomanos, los chinos o los incas preocuparse por cosas como la filosofía política, sin las cuales habían vivido hasta entonces tan plácidamente? ¿Y qué daba a la minoría europea el poder de decidir quién y cómo era reconocido? ¿Por qué era tan importante el reconocimiento europeo? ¿Por qué esa etnia (o conglomerado de etnias) particular podía ejercer tal influencia y poder de atracción? La respuesta es que los europeos habían desarrollado un salto abrupto, descomunal, en la productividad del trabajo y en las tecnologías bélicas, lo que les daba un poder incomparable. Las fuentes de este poder están en debate: ¿ha sido el capitalismo, la manufactura/industria, la ciencia, la economía-mundo, la cristiandad?[3] La respuesta decolonial (insisto, sin adentrarse en una crítica puntillosa de las explicaciones disponibles) insiste en que el fundamento es "epistémico", pero concibiendo lo epistémico no como capacidad cognitiva traducible en dominio técnico, sino en un sentido más bien retórico: la retórica de la modernidad habría exaltado todo lo occidental, clasificado racial o étnicamente a los grupos humanos e inferiorizado a las otras culturas. Esto es como decir que durante siglos hemos sido engañados, y que el poder de los dominadores reside en su capacidad para inculcarnos pensamientos que nos perjudican. Desde luego que la ideología forma parte de la dominación, pero parece obvio que la misma tiene otras bases. No parece una respuesta ni muy convincente en términos explicativos, ni que deje intelectualmente bien parados a los pueblos oprimidos, decir o implicar que, en lo fundamental, el dominio euronorteamericano se debe a su capacidad para inculcar retóricamente concepciones que los benefician, antes que a su poderío militar y económico.

[3] La literatura al respecto es inagotable. Pero se puede mencionar a algunos trabajos clásicos: (Chauddhuri 1978; Wallerstein, 1981; Jones, 1989; Pommeranz, 2000).

Privilegio y asimetría epistémicos

Nada de esto implica negar ni la existencia ni la importancia del fenómeno de la colonialidad, entendido como forma de poder en la que la etnicidad resulta constitutiva y fundamental. En el terreno cognitivo, acabar con todas las formas de privilegio epistémico resulta ética y políticamente indispensable. Pero deberíamos tener presente que *privilegio* epistémico no es lo mismo que *asimetría* epistémica. Privilegio epistémico es que las concepciones de los miembros de un grupo o comunidad determinada tiendan a ser aceptadas o validadas sin previo examen y, a la inversa, que las concepciones de los miembros de otros grupos o comunidades tiendan a ser desvalorizadas sin examen de las mismas. La asimetría es otra cosa: refiere al hecho puramente factual de que ciertos individuos poseen un conocimiento mayor (en ciertas materias o campos, y sólo en ellos) que otros. Pero la asimetría no debería conferir privilegio: que mi conocimiento sobre teoría de la historia sea mayor que el de mis estudiantes no significa que, necesariamente, mis pareceres sobre determinadas problemáticas del campo sean mejores. Eso, en todo caso, debería ser demostrado o cuando menos argumentado. En cuestiones de conocimiento, como en el fútbol, existen asimetrías pero, como se dice, los partidos hay que jugarlos y se ganan en la cancha.

La opción decolonial ataca fuertemente los privilegios epistémicos y en este punto estamos de acuerdo. Pero su rechazo a las fantasmagóricas "episteme occidental", "retórica de la modernidad" o "lógica de la colonialidad" es una verdadera ensalada conceptual, una bolsa de gatos en la que, además, todos los gatos parecen ser pardos. Si el planteo decolonial fuera criticar los contenidos etnocéntricos de cualquier marco teórico o epistémico, o las sutiles y no tan sutiles prácticas sociales y académicas que perpetúan privilegios, no podríamos más que coincidir. Pero, ¿por qué ello entrañaría desprenderse de un entero marco epistémico? ¿Y qué debemos entender por marco epistémico? ¿Porque deberíamos salirnos de la retórica de la moder-

nidad en vez de radicalizarla? ¿Qué es la lógica de la colonialidad de la que tanto hablan? ¿De qué deberíamos exactamente desprendernos? Como veremos más adelante, las respuestas decoloniales a estos interrogantes oscilan entre una respuesta radical pero teóricamente inconsistente y poco plausible; y una respuesta sensata pero escasamente radical.

Por lo demás, la retórica del "desprendimiento epistémico" puede perpetuar e incluso acrecentar asimetrías epistémicas. Conviene no olvidar que en las sociedades divididas en clases los saberes se hallan muy desigualmente repartidos. En los planos simbólico, técnico y cognitivo, el dominio de las clases dominantes se funda en su capacidad para colocar bajo su órbita y trabajando para ellas a científicos, técnicos e intelectuales. Lo cual no significa, por caso, que todos los alemanes o *yankees* (de origen anglo-sajón) dominen esas técnicas y conocimientos. Para un obrero *yankee* el psicoanálisis, la economía neo-clásica, la física cuántica o la matemática de conjuntos suelen ser concepciones tan ajenas como lo podrían ser para un *mapuche* (y hay *mapuche* que las dominan). Rechazar el doble privilegio epistémico según el cual se asumirá, prejuiciosamente, que lo que diga un científico debe ser correcto no sólo en su campo de estudio específico sino en cualquier materia en general, es una tarea ineludible. Pero los llamados oscurantistas a desprendernos de una episteme occidental -oscurantistas porque no arrojan ni un poco de luz sobre las descomunales diferencias teóricas existentes dentro de lo que se engloba como "occidental"- ponen trabas al meticuloso estudio de campos tan diversos del saber, generando una falsa seguridad: aquellos que se sienten "desprendidos" creen poder refutar en cuatro frases y luego de unas pocas lecturas superficiales obras y tesis de gran complejidad. Un efecto parecido al que, en la tradición marxista, provoca la mitología sobre una metodología dialéctica que, se supone, los pensadores burgueses no pueden comprender[4]. En un caso nunca se

[4] Afirmaciones como que el zapatismo habría producido una "revolución teorética" (Mignolo, 2010: 38-39) demuestran una ceguera políticamente motivada (y aclaro que la motivación política también puede ser luminosa, si no claudica en su criticidad), se-

especifica en qué consiste exactamente esa metodología dialéctica que el enemigo de clase es incapaz de captar (más allá de generalizaciones pueriles como que "el todo es más que la suma de las partes" o que existen "saltos de la cantidad en calidad"); en el otro jamás se especifica en qué consiste exactamente esa episteme "occidental" causante de la colonialidad.

Quizá haya una retórica de la modernidad (en realidad hay varias), pero parece evidente que la modernidad no ha sido sólo retórica, y que si la modernidad/colonialidad europea tuvo la capacidad que tuvo para colonizar de manera directa casi todo el mundo y para forzar cambios decisivos en las regiones no directamente colonizadas, seguramente se debió a que no era una mera retórica. La hegemonía europea pudo reforzarse retóricamente, pero tuvo fundamentos económicos, políticos y militares irreductibles a la retórica. Tuvo también componentes cognitivos (que no es lo mismo que retóricos). Sin la ciencia moderna no se habrían desarrollado las tecnologías capaces de someter económica o militarmente al mundo no-europeo. Pero si la ciencia moderna ha tenido la capacidad de producir tan indudables transformaciones, es porque aunque su empleo político pueda tener contenidos opresivos o liberadores, epistemológicamente es potente. En la imperdible conferencia titulada "Reflexiones sobre una política de la ciencia", dictada en mayo de 1979, Manuel Sacristán le dijo a su audiencia con aguda justeza:

> Me parece oportuno recordaros aquella frase de Ortega, en uno de sus últimos escritos, en un escrito póstumo, en el que después de examinar el cientificismo de algunos filósofos y hasta científicos de la

mejante a la de los marxistas que veían en Materialismo y empiriocriticismo, de Lenin, una obra filosófica fundamental, creían que Stalin había revolucionado la lingüística o piensan que las críticas a la lógica formal desplegadas por Trotsky son rigurosas. Quien sepa de filosofía, de lingüística y de lógica y mantenga el juicio crítico verá que esas son malas críticas. Así como para ser marxista no hace falta comprar tales buzones, no se necesita imaginar una "revolución teorética" para apoyar a los zapatistas.

> primera mitad del siglo, principalmente físicos, concluye diciendo que de la física han fracasado mil cosas, a saber, el fisicalismo, a saber, la metafísica fisicista, etc. y entonces hace punto y dice, con su retórica generalmente graciosa (en este caso me parece que lo es): "Lo único que no ha fracasado de la física es la física", y no el especular prolongándola, no el hacer generalizaciones sobre la base del conocimiento físico. Pues bien, yo también creo que eso es verdad, pero ocurre que en este final de siglo estamos finalmente percibiendo que lo peligroso, lo inquietante, lo problemático de la ciencia es precisamente su bondad epistemológica. Dicho retorciendo la frase de Ortega: lo malo de la física es que sea buena, en cierto sentido un poco provocador que uso ahora. Lo que hace problemático lo que hacen hoy los físicos es la calidad epistemológica de lo que hacen. Si los físicos atómicos se hubieran equivocado todos, si fueran unos ideólogos pervertidos que no supieran pensar bien, no tendríamos hoy la preocupación que tenemos con la energía nuclear. Si los genetistas hubieran estado dando palos de ciego, si hubieran estado obnubilados por prejuicios ideológicos, no estarían haciendo hoy las barbaridades de la ingeniería genética. Y así sucesivamente. (Sacristán, 1995: 69-70).

Sacristán era un filósofo que sabía qué es hacer ciencia rigurosa. Tenía una mirada crítica sobre la ciencia como producto cultural (la ciencia es un conjunto de teorías, pero como fenómeno no se agota en ellas: incluye también instituciones y prácticas); pero sin negar su potencia epistemológica y aceptando lo acotado del campo de validez de la ciencia como saber (además de su carácter relativo, no absoluto). Sacristán sabía que la ciencia no tiene respuestas para todo, que sus respuestas son siempre tentativas, y que hay preguntas que la ciencia ni puede responder ni es sabio pretender hallarles una respuesta científica (por ejemplo la pregunta por el sentido de la vida, que es más sensato abordarla filosófica o religiosamente). La suya es una excelente perspectiva, filosóficamente amplia, científicamente rigurosa, respetuosa de las diversidades culturales, de intencionalidad revolucionaria e irrenunciablemente crítica. ¿Deberíamos desprendernos de ella? ¿Por qué?

Si —como expusiera Frantz Fanon— el pensamiento racista ha sustentado la "obscena idea" de que los "negros" y los "indios" son incapaces congénitamente de desarrollar la lógica y la ciencia (Fanon, 2009: 148), el riesgo implícito en perspectivas como la decolonial reside en instar a los miembros de grupos étnicos oprimidos a desconocer o rechazar las cualidades cognitivas de la lógica y la ciencia al verlas (equívocamente) como puras formas coloniales. Y conviene no olvidar que la lógica, el racionalismo y diferentes empresas de corte científico han sido desarrolladas fuera de Europa, en muchos casos de manera totalmente independiente. Como expusiera Federico Mare en una comunicación personal analizando estas cuestiones: "El conflicto entre razón y tradición, entre el pensamiento racional y un pensamiento todavía inmerso en las creencias colectivas atávicas (*logos* vs. *mitopoiesis*) lejos está de poder ser reducido a un antagonismo entre Occidente y las otras civilizaciones. Tanto en India y China antiguas, como en la Persia sasánida y el Islam medieval, hallamos ejemplos notables de librepensamiento, de intelectuales nada occidentales que investigan y reflexionan dejando más o menos en suspenso las opiniones comúnmente aceptadas, los preceptos de la fe ortodoxa y las ideas consagradas por el poder estatal, es decir, *racionalmente*. En la India de los Mahajanapadas, las escuelas *nastika* se apartan de la revelación védica y desconocen la autoridad de los brahmanes. En China, durante el período de Otoño e Invierno y la época subsiguiente de los Reinos Combatientes, el mohismo cuestiona abiertamente al confucianismo, a la sazón, doctrina oficial. En la Persia sasánida, las academias de Nísibis y Gundishapur absorben y difunden el saber griego suscitando malestar en las filas del viejo clero zoroastriano; en el mundo árabe de la Edad de Oro, y de la mano de un sinnúmero de sabios prominentes (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Averroes, Ibn-Jaldún, etc.), la *falsafa* (ciencia y filosofía) se desarrolla con un vigor extraordinario para alarma e indignación de los sectores más conservadores, que pretendían reducir la actividad intelectual a la tradicional *kalam* (exégesis coránica y teología revelada). Si bien la filosofía y la ciencia árabes tienen —al igual que

sus homólogas bizantinas y occidentales— un origen griego, el extraordinario desarrollo que aquéllas alcanzaron demuestra que la racionalidad dista mucho de ser un rasgo exclusivo de la civilización occidental".

Genealogía

Mignolo se ha preocupado por establecer una genealogía de pensadores decoloniales a*vant la lettre*, y de reivindicar como decoloniales ciertos proyectos políticos o intelectuales. Ha reivindicado como proyectos decoloniales al zapatismo y al MAS Boliviano, aunque ambas experiencias son profundamente diferentes y aunque, hasta donde sabemos, ni el zapatismo ni el MAS se han reconocido decoloniales. Las razones por las que el indianismo "capitalista andino-amazónico" que propugna el MAS sería decolonialmente reivindicable, pero no el indianismo anti-capitalista de Felipe Quizpe, no son claras. Pero prefiero detenerme en la genealogía propuesta.

Una de las figuras reivindicadas es el historiador mexicano Edmundo O'Gorman, quien mostró historiográficamente cómo se construyó o inventó la idea de América. En opinión de Mignolo, "la tesis de O'Gorman se sitúa en la genealogía del pensamiento criollo decolonial" (Mignolo, 2007a: 58). Ahora bien, quizá cause sorpresa saber que la cita del epígrafe con el que iniciamos este escrito (aquella que decía que la civilización occidental es la única vital) pertenece precisamente a Edmundo O'Gorman, y se halla nada más y nada menos que en el prólogo a *La invención de América* (el libro que Mignolo reivindica como precursor del pensamiento decolonial) (O'Gorman, 1995: 12). Por supuesto que la tesis de O'Gorman es potente y, hasta donde alcanza mi saber, correcta: América no fue descubierta, fue inventada. Pero a esta conclusión llegó utilizando criterios, métodos y conceptos que no difieren de los que podría haber empleado cualquier pensador europeo, a pesar de un marcado occidentalismo. Y, desde luego, la desgraciada y ostensiblemente falsa afirmación con

la que finaliza su prólogo, no debe impedirnos apreciar la potencia de sus tesis específicas. Pero si O'Gorman o su tesis pueden ser considerados decoloniales, la necesidad de un "desprendimiento" epistémico cae por tierra.

Waman Puma (o Guamán Poma, según elijamos la grafía quechua o castellana) sería a juicio de Mignolo el primer decolonial. En su opinión, para la teoría política del mundo colonial Waman sería tan importante como Maquiavelo para Europa. Sin embargo, la reivindicación decolonial de Waman es ciertamente problemática. El propio Mignolo relata una objeción que se le hizo, y luego elabora una justificación. El párrafo es un tanto extenso, pero creo que va al meollo del asunto y merece ser citado por extenso y discutido con cuidado. Escribe Mignolo:

> La teoría política de Waman se articula en dos principios: primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la Colonia, según las categorías clasificatorias del momento. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en una de mis clases sobre Waman Poma: ¿cómo puede ser este un pensamiento decolonial si abrazó el cristianismo? Sin embargo, así es. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular ilustrada no existía todavía. Waman Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Históricamente Waman Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el "buen vivir". El argumento de Waman Puma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. "Cristianismo", en el argumento de Waman Poma, es equi-

> valente a "democracia" en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. (Mignolo, 2007 a: 27).

¿Resulta convincente este alegato? Veamos. Para cualquiera que lea la obra de Waman Puma, resultará evidente que lo que propone es algo así como un colonialismo mitigado. Una colonialidad algo más respetuosa de las diferencias. Esto por un lado. Pero, por el otro, hay que decir que, contemporáneos a Waman, diferentes movimientos indígenas rechazaron de plano al cristianismo y se propusieron o soñaron la expulsión de los españoles. El movimiento *Taki Onqoy,* por ejemplo, instó a sus miembros a abandonar todo elemento hispano, desde la religión a la vestimenta, pasando por la lengua y la tecnología (¿no era esto un radical "desprendimiento"?), a la espera del regreso de las *huacas* que habrían de vencer a los dioses españoles y restablecer un nuevo orden andino de igualdad y bondad, tal y como creían fueron las cosas antes incluso del imperio incaico[5]. Los líderes del estado neo-inca, por su parte, aunque no rechazaban de plano todo lo que tuviera origen europeo (emplearon con bastante eficacia algunas de sus armas y de su tecnología), se proponían expulsar a los españoles (no convivir con ellos) y reconstruir el incanato. A ojos de unos y otros, alguien como Waman debería parecer algo así como un traidor o un colaboracionista. En cualquier caso, la opción de Waman Puma no era ni fue la única posible, en su momento histórico, para quien quisiera resistir la colonización.

[5] Sobre el movimiento Taky Onqoy y sobre el estado neo-inca parece ineludible remitir a la obra ya clásica (Stern, 1986).

El hecho de que entre 1594 y 1600 Waman se desempeñara como intérprete en las campañas contra las religiones andinas emprendidas por el visitador religioso Cristóbal de Albornoz; que su obra estuviera dirigida al rey de España y que justificara su utilidad diciendo que

> La dicha corónica es muy útil y prouechosa y es buena para emienda de uida para los cristianos yenfieles y para confesarse los dichos indios y emienda de sus uidas y herronía, ydúlatras (Guamán Poma, 1980: 4).

No afectaría según Mignolo su contenido decolonial. Más aún, a su juicio, "la 'nueva corónica' no es una corrección de errores españoles dentro de la misma lógica epistemológica hispánica (como en cierta manera lo son los "comentarios" del Inca Garcilaso de la Vega)", y por ello, por ser crítico de los españoles, Wamán habría entrado

> En una disyuntiva con las autoridades españolas y pagó el precio de ser pasado bajo silencio durante cuatro siglos. Inca Gracilazo (sic) de la Vega, en cambio, gozó rápidamente de la fama porque se queda dentro del sistema. (Mignolo, 2010: 40).

Anotemos que por muy crítico que fuera Waman, y por muy conciliador que fuera Garcilaso, ello no demostraría que producen necesariamente dentro de diferentes lógicas epistémicas: habría que demostrarlo. Pero, además, los hechos históricos pertinentes son ambiguos. Es cierto que Garcilaso tuvo gran fama en vida, pero su obra maestra *Comentarios reales sobre los incas,* publicada en Lisboa en 1609, fue prohibida por la Corona española en las colonias americanas luego del levantamiento de Tupac Amaru II. Las razones por las que la obra de Waman Puma no llegó a su destinatario no son nada claras; pero no parece que fuera sencillo que le llegara al Rey un manuscrito enviado por un desconocido, fuera cual fuese su contenido. En cualquier caso, la afirmación de que Waman no operaría dentro de la lógica epistemológica hispánica (mientras que Garcilaso

sí lo haría) requeriría una justificación que Mignolo no proporciona ni intenta proporcionar.

Ahora bien, para defender su posición Mignolo introduce un elemento que, bien considerado, socava en realidad los pilares de todo el andamiaje decolonial en tanto que propuesta de desprendimiento radical. Se trata de lo siguiente. Según Mignolo:

> "cristianismo" para Waman, como "democracia" para los zapatistas, no son propiedad privada de Occidente, son principios de convivencia, principios de "buen vivir", que no tienen dueño.

Y efectivamente podemos aceptar que es así. Pero lo mismo se aplica a cualquier principio: monarquía, teocracia, castas, islam, socialismo, ciencia, razón, totalidad, relativismo, etc, etc. Ninguno es propiedad privada ni de Occidente ni de Oriente. Sin importar dónde se haya iniciado ni dónde o cuándo se haya desarrollado, cualquier cultura o grupo puede hacer libre uso de los mismos. Pero una vez que se acepta esta premisa, resulta inaceptable aceptar o rechazar un principio porque forma o no forma parte de mi tradición (criterio conservador por antonomasia); y a todos los principios se les debe aplicar la misma vara: no se los acepta o rechaza por su origen o procedencia, sino por las razones sustantivas que podemos tener en favor o en contra de su veracidad / falsedad, bondad / maldad, utilidad / inutilidad, justicia / injusticia, etc. No hay dudas de que el cristianismo y la democracia realmente existentes han servido para oprimir y explotar gentes. Habría ciertamente muy buenas razones para rechazarlos. Pero también se pueden esgrimir muy buenas razones para abrazar sus principios. Y que se haya hecho un uso éticamente deplorable de los mismos no significa que sea esa la consecuencia ineludible del cristianismo o la democracia como principios abstractos. Lo mismo vale para la ciencia, el marxismo, el islam, la idea de totalidad o lo que se quiera. Lo que se impone es un cuidadoso examen de múltiples niveles. Una indagación detallada y meticulosa. Justamente lo que nunca se encuentra en los escritos decoloniales.

Puede ser que para Waman el cristianismo fuera un simple criterio de convivencia, y que para los zapatistas lo sea la democracia. Pero no pensaban como Waman los *takiongos,* ni piensan como los zapatistas, por ejemplo, los dirigentes *mapuche* que reivindican formas tradicionales de liderazgo (algunas hereditarias) y ven en la democracia una pura forma *wingka.* No podemos saber qué pensarían al respecto los *takiongos*, pero me consta que para algunos *mapuche* decir que el cristianismo y la democracia son "meras formas de convivencia que no tienen dueño" no es más que reproducir la cosmovisión occidental[6].

También en relación a Waman Puma, en otro texto Mignolo escribe:

> Guamán Poma en una movida sorprendentemente genial, asume la cristiandad de los Indios y, al hacerlo, rechaza la conversión. En ese gesto se desprende de Las Casas, cuya crítica a los castellanos, Guamán Poma endosa. Pero que no le vengan a convertir a la cristiandad puesto que los habitantes de Tawantinsuyu son ya cristianos. El desprendimiento por tanto no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber cómo utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos decoloniales. (Mignolo, 2010: 39).

El problema, claro, es quién determina qué se puede negar y qué no. Podemos simpatizar más o menos con los caminos elegidos por los *takiongos*, por Waman o por los neo-incas (todos igualmente fracasados en sus objetivos explícitos), pero la existencia de tales caminos muestra a las claras lo ambiguo y complejo que resulta aquello de que "el desprendimiento no significa negar e ignorar lo que no se puede negar, sino de saber cómo utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos decoloniales". Porque exceptuando la aceptación

[6] Cuando le señalé a un militante mapuche tradicionalista que la democracia no es un principio exclusivo de "Occidente", sino algo reivindicado, por ejemplo, por los zapatistas mayas, me retrucó que eso era así porque los mayas habían sido conquistados en el siglo XVI, en cambio los mapuche, que resistieron hasta fines del siglo XIX, están mucho menos colonizados.

del asimilacionismo más absoluto, cualquier creencia o acción de una etnia oprimida podría ser considerada decolonial en nombre de comprender que ciertas cosas ya no pueden ser negadas. Y convendría aclarar que no estoy rechazando que sería necio negar ciertas evidencias, en un plano puramente empírico. Pero los proyectos sociales, culturales y políticos no se sustentan únicamente en evidencias sobre lo que hay. Se sustentan también en principios o valores (que pueden ser discutidos, pero casi nunca refutados como se refutan datos empíricos), y en expectativas de futuro que pueden parecernos más o menos realistas, pero sobre las que no se puede tener el mismo grado de certeza que sobre los hechos ya ocurridos. En cualquier caso, la opción decolonial oscila entre un llamado a un desprendimiento radical de no se sabe bien qué, y un mucho más moderado llamado a buscar diferentes formas de combatir las opresiones étnicas. Sin embargo, parece ser que estas dos caras poseen una diferente orientación temporal. Hacia el pasado se adopta la variante moderada: cualquier forma de resistencia es considerada decolonial en pos de construir una genealogía. En el presente, en cambio, se adopta la versión radical con miras a trazar claras delimitaciones con otras corrientes o tradiciones emancipatorias. Las razones de esta diferencia son políticas antes que teóricas.

En su genealogía decolonial Mignolo sostiene:

> La descolonialidad fue claramente formulada en los años sesenta y setenta por los pensadores arabo islámicos (Sayyid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini); por pensadores afro caribeños (Aimé Césaire, Frantz Fanon) por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas y activistas en América Latina, Australia, Nueva Zelanda y Canadá. (Mignolo, 2010: 26).

Qué sería lo uniformemente decolonial en los autores que Mignolo incluye en su genealogía no queda nada claro (al margen de ser miembros de etnias oprimidas o de países periféricos que desarrollan alguna crítica al colonialismo): sus análisis son muy diversos y sus

propuestas mucho más aún. Pero aquí opera el criterio de apropiación del pasado en pos de construir una (mitológica) genealogía. Amartya Sen y Kwame Anthony Appiah, en cambio, reproducirían según Mignolo el pensamiento eurocentrado: aquí opera la necesidad de diferenciarse de autores contemporáneos o corrientes teóricas con presencia académica, críticos del colonialismo y la opresión/discriminación étnico-raciales, para erigir una opción teórica diferente: la decolonial. La frontera entre quienes son y quienes no son considerados genuinamente decoloniales carece de fundamento teórico. Y aunque se halla políticamente motivada carece también de claro fundamento político. Más bien, al menos en el caso de Mignolo, quienes son considerados decoloniales y quienes no dependen de su libre arbitrio.

Decolonialidad a ras del suelo

Traduzcamos la propuesta decolonial a términos concretos y actuales. Vivo en *wallmapu* y dentro del pueblo *mapuche*, tanto al este como al oeste de la cordillera de los Andes, se desarrollan diferentes perspectivas que atañen desde la definición de quién es *mapuche* a cuestiones tácticas, pasando por diferentes objetivos político-culturales a largo

[7] En mi condición de katripache (no mapuche que apoya las demandas mapuche) he acompañado numerosas actividades (como movilizaciones o conferencias de prensa), me he pronunciado en favor de que Argentina se convierta en un estado plurinacional (una posición que hoy no sostiene ninguna fuerza con representación parlamentaria) y he formulado por escrito críticas al pensamiento argentino colonial disponibles en la web. Ver por ejemplo Pablo Scatizza, Ariel Petruccelli y Mauricio Suraci, "Roca, su monumento y las barbaries de Romero", *Viento del Sur,* 2012, disponible en http://www.revistavientodelsur.com.ar/roca-su-monumento-y-las-barbaries-de-romero/, Ariel Petruccelli y Pablo Scatizza, "Una posición frente a la resistencia a izar el wenufoye en San Martín de los Andes", *Izquierda Diario,* 2014, disponible en https://www.laizquierdadiario.com/Una-posicion-frente-a-la-resistencia-por-izar-el-wenufoye-en-la-Plaza-San-Martin, Ariel Petruccelli, "Los mapuche y un discurso de terror", *Izquierda Diario*, 2017, disponible en https://laizquierdadiario.com/ Los-mapuche-y-un-discurso-de-terror, Ariel Petruccelli y Andrea Barriga, "Santiago Maldonado: crónica de una desaparición forzada", *Sin Permiso,* 2017, disponible en http://www.sinpermiso.info/

plazo.[7] Algunos intelectuales y activistas *mapuche*, apelando entre otros argumentos a un dato que no se puede negar -a saber que al día de hoy la mayor parte de las personas que se reivindican *mapuche* vive en contextos urbanos, sin constituir una mayoría de la población en ninguna región- han desarrollado propuestas en el camino de conseguir autonomía regional en las regiones de Chile en las que viven los más numerosos contingentes de *mapuche*, pero concibiendo la autonomía tanto para *mapuche* como chilenos, desde una perspectiva intercultural. En esta senda han priorizado la acción política (por sobre la etno-gremial) y algunos han creado un partido político *mapuche*: *Wallmapuwen.* Pero no todos están de acuerdo. Hay quienes piensan que los que viven en ciudades no son verdaderos *mapuche* o totalmente *mapuche*, y por eso se concentran en reivindicaciones de corte más bien económico para los campesino-*mapuche*, y ven en el ingreso a la arena política una vía para que algunos *mapuche* mejoren su posición, sin modificar realmente la situación de la mayoría.[8] Otros piensan que la lucha etno-gremial de los campesinos *mapuche* es insuficiente, pero que es inviable o ilusorio construir un partido *mapuche*: lo inteligente es usar los espacios de los partidos chilenos, en beneficio de los *mapuche* (y hay un amplio abanico de opciones en relación a cuál partido sería el indicado). Otros creen que los *mapuche* deben regresar a la pureza de su cultura, aislándose todo lo posible de la sociedad chilena y argentina para desarrollar su propia lengua, su propia cosmovisión, su propia epistemología, etc., en al-

textos/santiago-maldonado-cronica-de-una-desaparicion-forzada, Ariel Petruccelli y Andrea Barriga, "Santiago Maldonado: entre la montaña de mentiras y la larga marcha hacia la verdad", Sin Permiso, 2017, disponible en http://www.sinpermiso.info/textos/santiago-maldonado-entre-la-montana-de-mentiras-y-la-larga-marcha-hacia-la-verdad-en-la-argentina.

[8] Contra la esencialización campesina de los mapuche, José Marimán nos recuerda que "la construcción de lo mapuche como campesino en reducciones y después en comunidades es ahistórica, porque el resultado de la incorporación forzada y la expoliación territorial con la creación de reducciones de tierra, produjo a su vez la diáspora mapuche a las ciudades y la emergencia del mapuche urbano. De manera que mapuche campesino-intensivo y mapuche urbano son el resultado del mismo proceso" (Marimán, 2017).

gunos casos desarrollando identidades incluso más específicas (*nagche*, *wenteche*, *lafkenche*) con demandas exclusivistas para las mismas, que a ojos de otras corrientes de opinión fragmentan al movimiento y favorecen a los colonizadores, maestros en el uso del "divide y vencerás". (No he agotado el espectro de las posiciones políticas *mapuche*, pero ya es suficiente para dar una idea de su diversidad). Pues bien: ¿cuál de todas estas opciones sería decolonial? Si nos tomamos en serio aquello de que sería válido "utilizar técnicas o estrategias imperiales con propósitos decoloniales" habría que concluir que todas lo son. Si esto es correcto, entonces la conclusión que se impone es que la decolonialidad puede ser cualquier cosa más allá de la asimilación auténtica: incluso la asimilación fingida (como aquellos grupos que fingen hacia el mundo exterior ser como el resto, aunque a su interior y en su conciencia se siguen considerando diferentes) podría ser considerada decolonial. Sin embargo Mignolo sostiene que la decolonialidad implica romper con los marcos epistémicos occidentales, practicar un "desprendimiento". Tanto es así que incluso los primeros proyectos de "desconexión" (como el de Samir Amín) le parecen insuficientemente decoloniales.[9]

No está claro cómo encajaría la demanda decolonial de "desconexión" con la aceptación del cristianismo y la democracia, pero si llevamos la propuesta de Mignolo al campo de las actuales discusiones entre los *mapuche,* resulta claro que su perspectiva encaja con los discursos más etnicistas y tradicionalistas, los menos interculturales, los más proclives a buscar la autonomía por medio de una estricta separación de la sociedad chilena (o argentina) y el refugio en pequeñas comunidades *mapuche* "puras" (que hoy representan un ínfima proporción de quienes se consideran *mapuche)*. Es en esta franja

[9] "Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna, y su de-linking sugirió un cambio de contenido, no de los términos de la conversación" (Mignolo, 2007: 27). Obsérvese que Samir Amin estaba vivo cuando estas líneas fueron escritas: había que diferenciar al proyecto decolonial del de Amin, demasiado marxista. Y no está mal trazar diferencias: lo que parece intelectualmente injustificable es trazarlas sin mayor argumentación.

del pensamiento *mapuche*, de hecho, en la que se reclama romper con la racionalidad occidental, que se ve como prioritario recomponer la cosmovisión *mapuche* y se desconfía de los principios democráticos. No es esta la ocasión para ponderar fortalezas y debilidades de las diferentes propuestas *mapuche.* Pero parece evidente que una perspectiva como la de José Marimán (quien además de académico ha sido un activista del autonomismo *mapuche,* en su caso desde una perspectiva etno-nacionalitaria intercultural) debería ser considerada como todavía colonizada, dado que se halla muy lejos de querer romper con la supuesta "racionalidad occidental" (Marimán seguramente discutiría que tal cosa exista). José Marimán sostiene imperturbablemente un pensamiento genuinamente crítico y, en tanto tal, también auto-crítico. Ha escrito por ejemplo:

> después de 476 años de contacto con el occidente colonialista y particularmente después de 129 años de vivir bajo dominación estatonacional chilena (y argentina, podríamos agregar, AP), resulta pertinente preguntarse, ¿tienen los mapuche en el presente una cosmovisión diferente? (más bien parece que al interior de los mapuche pululan varias cosmovisiones, siendo la que podríamos -no sin discusión- llamar "mapuche" la que menos al parecer adeptos tiene). Y, ¿tuvieron los mapuche una tradición política e institucional que por lo demás sea digna de copiar (esto es democrática, respetuosa de los derechos humanos, etc., de acuerdo con los estándares presentes)? Hasta ahora el tradicionalismo mapuche se ha mostrado productivo levantando mitos sobre una institucionalidad propia superior a la occidental y la idea del indio ecológico viviendo en armonía con la naturaleza, pero estas son cuestiones que, más allá del mito hay que demostrar. Esto es, hay que probar que existieron, que son mejores a las "chileno occidentales", y que son funcionales en el presente, promoviendo la participación de todos los mapuches y no solo de unos jefes por nacimiento u otras circunstancias no democráticas. (Marimán, 2012: 298).

Quizá dentro del mundo académico retóricas como la de Mignolo sirvan para abrir las perspectivas, incorporar otras voces, dotar de

legitimidad epistémica a sujetos que no son reconocidos. Pero en el caso de los *mapuche* este tipo de retóricas fortalece el aislacionismo, el refugiarse en la micro-comunidad y las *pichi* identidades, la aceptación de prácticas culturales con la única legitimidad de ser supuestamente ancestrales (la legitimación conservadora por excelencia). Más que un diálogo inter-cultural, dicha retórica apuntala una perspectiva etnocéntrica, comprensible y en parte justificable en tanto etnocentrismo del oprimido; pero a mi juicio inaceptable como perspectiva genuina de liberación.

La decolonialidad como teoría y como práctica

Pero una propuesta teórica no puede ser evaluada por las consecuencias que produce (porque puede producir diferentes consecuencias en distintos lugares y circunstancias). Es indispensable, pues, evaluar sus propuestas sustantivas, con relativa independencia de los usos que se hagan o puedan hacerse de ellas. Y aquí es donde se busca, se busca y se busca en vano. Quienes se auto-denominan decoloniales no abordan ninguno de todos sus enormes temas y problemas por medio de una discusión pormenorizada con autores contemporáneos específicos. De hecho, sus críticas se dirigen a abstracciones como los marcos epistémicos, la retórica de la modernidad, la hibris del punto cero, la teo-logía o la ego-logía y se caracterizan por afirmaciones tajantes y genéricas, antes que por la discusión paciente de tesis específicas hechas por autores o autoras específicos. ¿Para qué perder tiempo en esas minucias? Hay que ir derecho al hueso y demoler los cimientos teo-lógicos y ego-lógicos del marco epistémico occidental: esa parece ser la perspectiva. El problema es que los cimientos supuestamente demolidos no son más que una caricatura, un espantapájaros.

Antes que pensamiento crítico, la decolonialidad se nos presenta como un nuevo dogmatismo, plagado de tajantes afirmaciones nunca justificadas, contradicciones manifiestas, uso y abuso de la falacia

de la descalificación *ad hominem*, criticas genéricas en lugar de discusiones detalladas, énfasis en diferenciar su concepción de otras corrientes emancipatorias (antes que tender puentes con las mismas), proliferación de nociones “novedosas” que rara vez se convierten en conceptos precisos (condición indispensable para evaluar su pertinencia teórica), “apropiación” sin reconocimiento de las ideas de otros, etc. Puede que estas palabras suenen un tanto duras. Pero en ocasiones no es ni posible ni deseable decir las cosas a medias. En cualquier caso, incluso dentro de la red modernidad/colonialidad se han formulado acusaciones en el mismo sentido y del mismo tenor, y empleando un lenguaje tanto o más severo. Ramón Grosfoguel, por ejemplo, ha dicho en una entrevista que “Mignolo dice una cosa un día y dice otra cosa al otro, depende con quién esté hablando. No es consistente ni tiene coherencia teórica”. (Grosfoguel 2013: 8). Y no empleó un lenguaje mucho más amable con Aníbal Quijano:

> El concepto de capitalismo racial de Robinson contiene ya la idea que Quijano expresa con el término colonialidad unos 20 años antes que él. Además, también hay pensadores indígenas que han observado este vínculo. ¿Por qué Quijano nunca los cita?, ¿por qué nunca cita a una pensadora negra o a un pensador crítico del islam o de otras coordenadas? Para mí esto es problemático, porque si estamos produciendo un pensamiento decolonial no podemos reproducir el universalismo, donde uno define para todos. ¡Ahora resulta que Quijano es el principio y el fin del tema de la colonialidad! Quijano es un pensador que bebió de todas esas fuentes. Que no las quiera reconocer es otro problema. Yo no me identifico con esa tendencia de no reconocer el pensamiento indígena y negro. Ese pensamiento precede a Quijano y ha sido tan radical como lo que produjo Quijano en los años noventa del siglo pasado. Quijano bebió también de Mariátegui, pero si observas sus trabajos que hizo sobre Mariátegui en los setenta y ochenta enfatiza que Mariátegui es un pensador del sistema capitalista mundial pero no habla tanto de sus aportaciones al tema del racismo. Quijano nunca aborda la cuestión de la raza como un principio orga-

> nizador de la economía política hasta que acuña el término de la "colonialidad" en los años noventa. (Grosfoguel 2013: 10-11).

Para rematar, Grosfoguel concluye:

> Lo patético es ver cómo el autor de la "colonialidad del poder" tiene una epistemología colonial que no reconoce a ninguna pensadora o pensador del sur global ni reconoce la tradición crítica anterior que analizó las cuestiones que Quijano nombra con la palabra "colonialidad" pero que usaron términos conceptuales diferentes para nombrar lo mismo. La epistemología colonial de Quijano reproduce el monólogo solipsista y autorreferenciado cartesiano. (Grosfoguel, 2013: 15).

Infortunadamente, aunque perspicaz a la hora de ver la paja en el ojo ajeno, Grosfoguel no parece mantener la misma vara crítica para su propio pensamiento, lo que le lleva a sostener dudosas generalizaciones o formular afirmaciones tan arbitrarias como que "el concepto de novedad es totalmente moderno y colonial". (Grosfoguel, 2007: 30). Y también lo lleva a achacar todos los males a una episteme "occidental" no sólo esencializada, sino concebida como dominando incluso a quienes se consideran y declaran sus opositores radicales. Con tal perspectiva no sólo simplifica y uniformiza en exceso a los pensamientos desarrollados en "Europa", sino que se muestra incapaz de reconocer la autonomía y especificidad de algunas formas de pensamiento desarrolladas fuera del mundo euro-norteamericano (y en lucha con él), las cuales a sus ojos no serían más que formas invertidas del eurocentrismo. Así por ejemplo, ha podido declarar:

> Entonces, lo que hace el "fundamentalismo-tercermundista" es invertir estas categorías y aceptar la premisa del "fundamentalismo eurocéntrico" y decir: es verdad la democracia es occidental, no se aplica a mí, yo defiendo la monarquía (eso es Ben-Laden); la igualdad no me pertenece a mí, así que yo apoyo la desigualdad; los derechos de la mujer son occidentales, aquí tenemos a la mujer que debe obedecer al hombre, etc. Este tipo de reflexiones, no son sino una carica-

> tura del otro invertida y asumiéndose como superior: agarra las mismas premisas del discurso eurocéntrico, las invierte las deja intactas, y afirma su otredad como superior a la de Occidente. Eso es, fundamentalismo hoy en día, y eso no es otra cosa que fundamentalismo eurocentrista invertido, es decir, diversas visiones del mismo problema eurocéntrico. Para mí Ben-Laden, es tan fundamentalista eurocéntrico como Habermas, porque están atrapados en las mismas premisas del pensamiento occidental. (Grosfoguel, 2007: 26).

Como es obvio, ni la democracia ni la monarquía son conceptos pura ni exclusivamente europeos (ni de ninguna otra etnia particular); entre otras razones porque no existe algo así como “premisas del pensamiento occidental (u oriental)”. Hay muchas premisas, muy diferentes y fuertemente contradictorias entre sí desarrolladas al interior de cada tradición cultural; y las tradiciones culturales han estado mezclándose a lo largo de milenios. Grosfoguel señala con justicia que Mignolo culmina atribuyendo la pertenencia epistémica por medio de un burdo criterio geográfico, confundiendo localización social con localización epistémica. Pero sucede que una vez que se asume la existencia de marcos epistémicos atribuibles intrínsecamente a un grupo étnico, no quedan muchos otros caminos que el reduccionismo geográfico/etnicista de Mignolo o la inconsistencia: esto es, reclamar la existencia de epistemes intrínsecamente propias de un grupo étnico, pero reconocer que las mismas pueden ser asumidas por otros grupos (lo que desmiente su carácter intrínseco), tal como hace Grosfoguel al considerar que Ben Laden es tan eurocéntrico como Habermas. La salida a este engorro consiste en evaluar las teorías y doctrinas en sus propios términos -sin definirlas en términos sociales o geográficos ni, mucho menos, invalidarlas o aceptarlas por el origen social de sus defensores o defensoras- pero sumando, como una dimensión analítica entre otras, los eventuales vínculos sociales

[10] Es sabido que el dogmatismo marxista creía poder desechar teorías enteras por el origen de clase de sus autores, o por los usos políticos que se les diera en un momento determinado. La opción decolonial tiende a reproducir la misma falacia, aunque ahora

de una teoría con un grupo social o los usos políticos posibles de la misma. Esto es lo que buena parte del pensamiento crítico ha venido haciendo desde hace decenios a lo largo del mundo entero.[10] En este terreno, las propuestas decoloniales, en lugar de sumar claridad, han sumado confusión.

Aunque las propiedades específicas y los límites concretos de cada marco epistémico nunca son establecidos en los escritos decoloniales, no hay dudas de que tales marcos son concebidos por Mignolo, de Sousa Santos, Grosfoguel o Quijano como unidades cerradas, de manera semejante a como Kuhn concebía a los paradigmas científicos. Kuhn consideraba que los paradigmas científicos (a diferencia de las teorías dentro de un mismo paradigma) son *inconmensurables,* entre otras razones debido a que emplean lenguajes diferentes. A partir de esto (no sin ambivalencia, por cierto) llegó a concebir las revoluciones científicas como una suerte de "conversión", más semejante a las conversiones religiosas que al relativamente tranquilo proceso de deliberación racional en el que se desenvuelve la ciencia "normal" en los momentos de desarrollos no críticos (en los que la disputa se da entre distintas teorías pertenecientes a un mismo paradigma, y no entre paradigmas diferentes). Sin embargo, a partir de las críticas Kuhn moderó mucho su planteamiento inicial, que lo llevaba a una posición cuasi-irracionalista: de la inconmensurabilidad general pasó a la inconmensurabilidad local o parcial; y de la ausencia de criterios racionales para elegir entre un paradigma y otro, defendió que existían cinco vías para evaluarlos, aunque insistiendo en que estas vías eran menos concluyentes al evaluar paradigmas entre sí que al evaluar teorías dentro de un mismo paradigma (cosa obviamente muy sensata). Por lo demás, el ámbito tratado por Kuhn era relativamente acotado: no trataba de marcos epistémicos genéricos, inevitablemente imprecisos, sino de los marcos de problemáticas o disciplinas específicas (como la física), bien acotados y delimitados. Y en el caso de

no en términos clasistas, sino etnicistas. Algunas corrientes feministas la reproducen en términos de género.

las ciencias sociales Kuhn pensaba que eran pre o no-paradigmáticas: a su juicio no existe en ellas consenso como para hablar de un paradigma común.[11] Ahora bien, en los escritos decoloniales típicos (quizá haya alguna excepción, pero no la he hallado) se asume una concepción cerrada de los paradigmas en una variante más próxima a la primitiva formulación kuhniana que a sus más cautas formulaciones ulteriores, y se lo traslada -de las muy *precisas* y *acotadas* problemáticas de disciplinas tales como la física- a *todo tipo de conocimiento.* Adicionalmente*, se pretende* que existen marcos epistémicos claramente diferenciables entre sí, cada uno de los cuales actuaría como una fuerza orientadora subyacente no sólo a las ciencias sociales, sino a todas las ciencias, a la religión, el sentido común, los saberes políticos y cualquier dimensión cognitiva de cualquier práctica social. Las epistemes -como Dios- estarían en todos lados y todo lo controlarían. Si tal cosa existe, pues habría que demostrarlo.

Quizá la raíz de todos nuestros males esté en el "marco epistémico occidental" y en la "retórica de la modernidad". Pero, ¿qué es tal cosa? Desgraciadamente, en la extensa literatura decolonial no he podido hallar ninguna especificación, ninguna conceptualización detallada. Tan sólo una serie de nociones vagas cuyo atractivo es *retórico* más que teórico. Lo que en ella se encuentra son ultra-generalizaciones, al estilo de la siguiente:

> Resulta obvio que el desprendimiento no puede realizarse dentro del marco de las políticas teo y ego lógicas del conocimiento y del entendimiento. Spinoza o San Pablo no nos ayudan a desprendernos puesto que ellos son parte de la epistemología de la cual la descolonización epistémica busca desentenderse, desengancharse, quebrar el espejismo del pensamiento único y variado dentro de lo mismo. En efecto, ¿cómo podría uno hacer el ejercicio de desprenderse dentro del marco epistémico del cual uno se quiere desprender? (Mignolo, 2010: 40).

[11] En excelente tratamiento de la obra de Thomas Kuhn se encuentra en (Newton-Smith, 1987).

Dos mil quinientos años de reflexión intelectual parece que pueden ser reducidos a dos mega elementos —la teo-logía (centrarse en Dios), y la ego-logía (centrarse en el yo individual)— y un único marco epistémico. La Ilustración no sería más que una variante del mismo viejo combo intelectual, no una ruptura con el mismo como se cree usualmente. El filosofar griego (tan diferente a la teología, medieval o moderna), entra en el mismo paquete, al igual que Derrida, Foucault, Freud e incluso Samir Amin, a pesar de que sus enfoques poco tienen que ver con el sujeto cartesiano que se supone fundaría el ego-logía. De ser cierto lo que dice Mignolo, habría que avisarles a los musulmanes y a los hinduistas (como mínimo) que si quieren salir de la situación de colonialidad tienen que desprenderse de sus marcos epistémicos tan marcadamente teo-lógicos.

La propuesta decolonial de “desprendimiento” se parece mucho a un pedido de conversión. Reproduce de manera invertida la perspectiva de los evangelizadores del siglo XVI: si para éstos los “indios” debían dejar de ser “indios” para ser plenamente humanos en la tierra y para conseguir la salvación en el cielo, para Mignolo al menos no hay salvación ni posibilidad de respeto intercultural si no nos des-occidentalizamos de manera integral. Desde luego, se puede retrucar, como lo hiciera Mignolo, que la decolonialidad se asume a sí misma como una opción entre otras, que sólo reclama el derecho epistémico a tener una “perspectiva otra” (al pensamiento único dominante), y su derecho a aliarse “con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams, y no con las de Blackburn o Bourdieu” (Mignolo, 2009: 261-62). Puesto así, parecería un reclamo pluralista de amplitud conceptual y respeto intelectual. Sin embargo, no resulta muy pluralista un planteo que acepta que la perspectiva suya no es la única válida pero, al mismo tiempo, sostiene que sin el desprendimiento tal y como él lo entiende (cosa que por lo demás no queda nunca del todo clara) se reproduce la colonialidad. Esto sería como decir que el marxismo se asume como una más entre muchas opciones teóricas válidas, pero todas las restantes permanecen presas de la alienación.

O que el cristianismo es una más entre muchas religiones legítimas, pero los creyentes de otras están condenados al infierno. Una auténtica actitud pluralista consiste en aceptar que uno tiene buenas razones para defender sus opciones políticas y teóricas, pero aceptando que hay buenas razones para hacer otras elecciones, incluso persiguiendo las mismas finalidades. Y las razones no son buenas si esas perspectivas nos atan a la colonialidad, nos anclan en la alienación o nos condenan para toda la eternidad. Pero por sobre todas las cosas, un planteo pluralista es aquel dispuesto a evaluar críticamente, con lujo de detalles, evidencias y argumentos en favor de las opciones disponibles. Esto es lo que Mignolo y quienes se auto-denominan decoloniales no hacen. Y no lo hacen porque, para empezar, simplifican grotescamente la realidad combatiendo contra un supuesto "pensamiento único", cuando en realidad (en particular en el mundo académico contemporáneo) hay una *enorme* y *creciente* diversidad de perspectivas teóricas. ¿Quién le negaría hoy a Mignolo el derecho a aliarse con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams, y no con las de Blackburn o Bourdieu? Lo que sin dudas se le solicitará es que presente argumentos en favor de esa opción. Pero el único argumento que Mignolo presenta para fundar su preferencia es el lugar de nacimiento o el color de la piel de cada uno. Como argumento no sólo es insuficiente, sino que se funda en la falacia de la descalificación *ad hominem*.[12]

Según Mignolo:

[12] Una creencia dentro del mundo académico es que las mejores obras son las que alcanzarán mayor reconocimiento dentro de la comunidad. Por supuesto que esto no es estrictamente cierto: como todo el mundo sabe, ciertos grupos étnicos o lingüísticos poseen un innegable privilegio basado en sutiles y muchas veces inconscientes formas de prejuicio. Podríamos decir que hay "trampas" por medio de las cuales los miembros de estos grupos tienden a ser más reconocidos, con cierta independencia de las cualidades de sus obras. Ante este situación, en lugar de reclamar que se acaben las "trampas", Mignolo parece reclamar "hagamos trampa también nosotros", ensalcemos a los "nuestros" por ser "nuestros", sin que importe mucho la riqueza real de sus contribuciones.

> el desprendimiento es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres.
>
> La opción decolonial propone el desprendimiento de la lógica de la colonialidad –de un horizonte de vida en el que se vive para trabajar en lugar de trabajar para vivir (Mignolo, 2009: 267).

Personalmente considero que el bienestar de las personas debe estar por encima del progreso y el crecimiento económico y que el horizonte de vida no debería ser vivir para trabajar. Pero no veo que eso entrañe la necesidad de ningún “desprendimiento” esencial. Yo puedo asumir esas perspectivas partiendo de la tradición marxista con la que me identifico. Y no veo por qué alguien que parta del liberalismo, del cristianismo, del islamismo, del hinduismo o del anarquismo no podría llegar a coincidir.

La opción decolonial parece ser en gran medida una consecuencia de la desilusión por el fracaso de los experimentos anti-coloniales y socialistas del siglo XX. Ante un mundo cuyas iniquidades se demuestran más perdurables de lo que se hubiera esperado y deseado, es fácil caer en la tentación de hallar respuestas simples a las complejidades y ambigüedades de cualquier proyecto de liberación. John Holloway creyó explicar todos los males a partir del poder estatal, y creyó hallar una receta política capaz de evitar el callejón sin salida de los socialismos del siglo XX: “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002). Con simplismo semejante, la opción decolonial cree que todo se explica por una matriz colonial de poder que todo lo abarca. Son respuestas demasiado simples para problemas demasiado complejos, aunque se fundan en algunos hechos efectivamente observables: el fracaso de construir el socialismo, la persistencia del racismo y el etnocentrismo.

Con criterio semejante y equiparable simplismo, visto el hecho indudable del arraigado machismo y la perdurabilidad del patriar-

cado en la mayor parte de las sociedades conocidas, una feminista podría plantear que no habrá liberación para las mujeres si no se rompe con los marcos epistémicos no sólo de Occidente, sino también hindúes, budistas, islámicos, andinos, mapuche, etc., etc. Y un obrero clasista, observando el hecho evidente de la omnipresencia de la explotación de clases en los últimos cinco mil años, podría sostener que hay que desprenderse de todos esos marcos epistémicos y sumarles el decolonial, el marxista y el feminista, que tampoco han acabado con la explotación y opresión de clases (e incluso han servido, consciente o inconscientemente, para perpetuarlas). Quizá habría que romper con todos los marcos epistémicos: dejar de pensar. ¿Por qué no? Después de todo, sólo desde una perspectiva especiocéntrica es tan importante el pensar: no parece ser una actividad especialmente valorada por los lagartos o las mariposas. Y dado que nuestra especie amenaza con destruir el planeta... quizás deberíamos dejar de pensar.

Pero no, no renunciemos a pensar. Como dijera el intelectual *mapuche* José Marimán, "no se combaten fiebres rompiendo termómetros". El mundo tiene componentes horribles, y ciertamente a veces dan ganas de gritar: ¡paren el mundo que me bajo! Pero nadie puede parar al mundo y, sin dejar de sentir indignación por las injusticias tan grandes que nos rodean, debemos asumir la responsabilidad ético-política-intelectual de alcanzar la mayor claridad posible sobre sus causas. Y esto entraña algo mucho más complejo que combatir retóricas o desarrollar contra-retóricas.

Como ya tuve oportunidad de señalar, hallar claras precisiones y delimitaciones de los conceptos decoloniales es en general una búsqueda infructuosa. Más bien lo que los caracteriza es una interminable proliferación de nuevos términos, la búsqueda frenética de un lenguaje propio: colonialidad, matriz/patrón colonial, pensamiento fronterizo, transmodernidad, pensamiento heterárquico, pensamiento abisal, hibris del punto cero, transcultural, epistemología otra, racionalidad otra, epistemología del sur, epistemología de las ausencias, desprendimiento, ego-logía, corpo-política, etc. Sin em-

bargo, tras estas palabras rara vez hay un concepto claro y distinto (no quieren cometer ningún pecado cartesiano los teóricos y las teóricas decoloniales). En general no son más que una nueva palabra para un viejo concepto, o un matiz conceptual reivindicado como total ruptura, o una noción intuitivamente plausible pero que no es conceptualmente especificada, o una metáfora. Son términos cuya funcionalidad reside más en generar identidad (decolonial es quien habla así) que en aclarar algún problema empírico o conceptual. Antes que conceptos de una teoría, son la jerga de un grupo.

La falta de rigor es una constante en las obras de Mignolo, de Sousa Santos o Aníbal Quijano. Para cualquier persona que tenga una formación más o menos intensa en algún campo o problemática específica, las afirmaciones decoloniales al respecto le parecerán, en general, poco más que escolares. Demuestran que no se ha tenido voluntad de estudiar esos problemas y esas materias en sus propios términos. ¡Claro, hacerlo sería sucumbir ante la episteme eurocentrada! Sin embargo, un auténtico diálogo inter-epistémico implica el esfuerzo de estudiar con minuciosidad las diferentes teorías e interpretaciones. Y presupone la capacidad de poner en suspenso las propias premisas y hacer el esfuerzo de comprender los argumentos del otro en sus propios términos (antes que invalidarlos porque parten de premisas diferentes). Hecho esto (de ambas partes) es posible procurar evaluar los pro y los contra de las diferentes perspectivas, asumiendo que todas las partes deberán presentar evidencia de sus afirmaciones y argumentos en su favor.[13] Y bien, en los textos decoloniales las evidencias son escasas, pero por sobre todo, en lugar de argumentos hay afirmaciones cuya justificación rara vez se proporciona. Se podría pensar que, siendo sus proponentes académicos formados en la "academia occidental", seguramente sus críticas a los conocimientos eurocentrados parten de una familiaridad profunda con tales conocimientos. De ser así, no se trasluce en sus textos. Por cierto, los textos decoloniales abordan una infinidad de temas, y es imposible tener un conocimiento meticuloso de todos ellos. En cual-

quier caso, cada vez que se refieren a cuestiones que conozco en detalle -como el marxismo, la modernidad o el Renacimiento- sus afirmaciones son caricaturescas. Pero, del otro lado, no deja de ser sintomático y profundamente significativo que a pesar de sus reivindicaciones de "otros" saberes, rara vez se encuentra en sus escritos una exposición detallada de las "cosmovisiones otras". Y lo mismo sucede con las obras de los autores y autoras a los que se ensalza (como Waman Puma, Frantz Fanon o Gloria Anzaldúa): nunca se nos ofrece un examen crítico mínimamente detallado de las mismas.

Por consiguiente, la superficialidad con la que se rechaza la episteme occidental o la retórica de la modernidad de la que habría que desprenderse es equivalente a la superficialidad con que se abraza a los "pensamientos otros": nunca se estudia con detalle qué están pensando los miembros concretos de grupos étnicos concretos. Un indio abstracto -reencarnación del buen salvaje- reemplaza a los *mapuches*, *qom* o *tojolobales* reales. En las contadísimas ocasiones en que se incorporan sus voces, se las incorpora sin discusión: ¿discutirlas sería una muestra de colonialidad? Más que diálogo inter-epistémico o inter-cultural, la opción decolonial parece una forma (¿otra?) de paternalismo.

Pese a que según la apropiación genealógico/mitológica realizada por Mignolo,

> las teorías críticas descoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades (árabe, aymará, hindi, créole francesa e inglesa en el Caribe, afrikaan, etcétera) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2010: 27),

Lo cierto es que la concepción decolonial es el producto de académicos fuertemente implantados en EUA: más de la mitad de los miembros del grupo modernidad/colonialidad, trabajan en universidades esta-

dounidenses total o parcialmente. Y aunque se presenten como niños terribles en el mundillo universitario, en verdad reproducen de *facto* todas sus prácticas académicas, incluso muchas no justificables, como por ejemplo: aceptar la eternización de estudios de posgrado y la mercantilización de la educación; dispensarse mutuamente obsequiosas citas; rehuir criticar a autores contemporáneos de sus propios campos (un riesgo que académicamente se esquiva para no ganar enemigos que pongan palos en la carrera; un lujo permitido sólo para quienes ya tienen la carrera hecha); vínculos entre miembros de diferentes franjas etarias marcadas por una lógica de séquito; proliferación de la escritura de breves *papers* (tan útiles para hacer "carrera" como inútiles para discutir meticulosamente un problema) en detrimento de las extensas obras unitarias; eterna reescritura (refrito) de los mismos textos, etc.

Aunque seguramente es más que eso en una medida considerable, parafraseando al intelectual palestino Edward Said, podríamos decir que la opción decolonial parece ser la imagen invertida (la versión "crítica" o contestataria) del

> crudo reduccionismo de lo que se ha dado en llamar "choque de civilizaciones", una simplificación de la realidad originada en el mundo universitario norteamericano que sirve a los propósitos de dominación de Estados Unidos como superpotencia tras el 11 de septiembre, pero que no trasmite la verdad de cómo las civilizaciones y culturas se solapan, confluyen y se nutren unas a otras. (Said, 2004: 10).

A diferencia del marxismo, que surgió fuera del mundo universitario pero desarrolló una tradición de enorme sutileza y riqueza intelectual, al tiempo que conformó o ayudó a conformar (no sólo intelectual sino *prácticamente*) al primer movimiento social moderno (el movimiento obrero), y a diferencia de pensadores como Frantz Fanon, que comprometieron no sólo sus ideas sino su cuerpo con los movimientos de liberación del siglo XX, la opción decolonial surge del interior mismo del mundo académico, sin grandes sutilezas o riquezas

intelectuales, y sin demasiada voluntad por participar prácticamente de manera cotidiana en movimientos sociales o políticos contemporáneos: su mundo es el de las cátedras, los seminarios, los congresos y los viajes alrededor del planeta, cuyas comodidades sólo se abandonan muy de vez en cuando.

La falta de sutileza intelectual, la escasez de erudición, los juicios demasiado tajantes, los yerros históricos: todo podría ser relativizado si se tratara de escritos esencialmente políticos producidos por militantes fuertemente comprometidos con alguna organización, y cuyo propósito fuera incitar a la acción, antes que buscar claridad intelectual; performar retóricamente, más que explicar con riqueza teórica. El problema es que los exponentes de la opción decolonial ni son militantes en situación de riesgo; ni son intelectuales que aporten claridad o sofisticación a los debates. La opción decolonial, pues, tiene mucho de impostura.

Bibliografía

Chauddhuri, Kirti N. (1978) *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660–1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fanon, Frantz (2009) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gellner, Ernest (1988) *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. Barcelona: Península.

Grosfoguel, Ramón (2007) Entrevista a Ramón Grosfoguel, *Polis. Revista Latinoamericana* (18).

Grosfoguel, Ramón (2013) Entrevista a Ramón Grosfoguel, *Analéctica 0* (1).

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980) *Nueva Corónica y buen gobierno. Tomo 1.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla.

Jones, Eric L. (1989) *The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marimán, José (2012) *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago de Chile: LOM.

Marimán, José (2017) *Awkan tañi müleam Mapu kimün. Mañke ñi pu Kintun*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Rümtun – Fundación Heinrich Böll Cono Sur.

Mignolo, Walter (2005) *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2007a) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2007b) "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.

Mignolo, Walter (2009) La idea de América Latina ("la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación* (2).

Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

O'Gorman, Edmundo (1995) *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Olivé, León (1988) "Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical", en León Olivé (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI.

Pomeranz, Kennet (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Econmy*. New Jersey: Princeton University Press.

Quijano, Aníbal (2014 a) “América Latina y la economía mundial”. *Cuestiones y Horizontes*. Buenos Aires: Clacso.

Quijano, Aníbal (2014 b) “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Cuestiones y Horizontes.* Buenos Aires: Clacso.

Sacristán, Manuel (1995) *Conferencias 1978-1983*. Barcelona: El Viejo Topo.

Said, Edward (2004) *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debolsillo.

Smith, Newton (1987) *La racionalidad de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós.

Stern, Steve (1986) *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza.

Wallerstein, Immanuel (1981) *El moderno sistema mundial. Tomo I.* México: Siglo XXI.

III. Aníbal Quijano y la colonialidad del poder

*Andrea Barriga**

Todo lo sólido se desvanece en el aire

> Si se define el ámbito de la ciencia por su capacidad de producir conocimientos que descubran las relaciones necesarias de los fenómenos, ello no lleva a identificar necesidad histórica (ex post facto) con inevitabilidad histórica (ex ante) (Pereyra, 1988, 108),

en otras palabras,

> A nuestro futuro lo definen incontables decisiones, cada decisión, cada momento, es una pequeña onda en el río del tiempo. Con suficientes ondas puedes cambiar la marea. Pues el futuro nunca está definido.

Un primer acercamiento

En las últimas décadas, ha comenzado a consolidarse en América (latina y anglosajona), una corriente de pensamiento que se autodenomina *giro decolonial*, cuyo principal eje de debate es el "capitalismo colonial/moderno y eurocentrado, como nuevo patrón de poder mundial". Esta corriente se ha ido fortaleciendo no sólo dentro de los ámbitos universitarios, sino en diferentes áreas de formación de profesionales, como son los diseños curriculares de las escuelas de educación primaria, media y terciaria, al menos en Argentina. La "pedagogía decolonial" se ha ido introduciendo en algunos espacios educativos en los últimos años, y está adquiriendo cierta relevancia. También hay un aumento de la producción intelectual de áreas disímiles en las que ha arraigado la propuesta decolonial. Es por ello que se hace imprescindible analizar sus principales planteos teóricos o, como ellos los denominan, *epistémicos*.

Mi acercamiento personal a esta corriente de pensamiento comenzó hace varios años, cuando estaba finalizando mis estudios de grado (profesorado en Historia), en la Universidad Nacional del Comahue, situada en las provincias de Río Negro y Neuquén de la Argentina. Estaba en la búsqueda de una teoría crítica que no fuera, o al menos no estuviera centrada en, la teoría marxista. Esta búsqueda estaba fundamentada en lo que en su momento denominaba un "empacho de marxismo". Este sentimiento tenía que ver con dos cuestiones que iban necesariamente de la mano. En primer lugar, la mayor parte de la bibliografía de la carrera, tanto en las materias de corte más empírico como en las teóricas, pertenecía a esta corriente de pensamiento, y estaba necesitando salir un poco de la "jaula del marxismo", entiéndase, las determinaciones económicas que pretendían dar una explicación del total funcionamiento de la sociedad. Este énfasis puesto en las estructuras económicas que determinan la superestructura, no satisfacía diferentes esferas de análisis que, a mi entender, eran importantes. Además, desde el comienzo de mis estu-

dios, había estado participando de los diferentes conflictos políticos que atravesaron esta universidad, los más fuertes centrados en el rechazo a las reformas educativas neoliberales -iniciadas durante los noventa- cuyo eje principal tendía a la mercantilización de la educación. Los grupos políticos predominantes en la facultad eran de tendencia marxista-trotskista, de forma minoritaria también maoístas, y casi sin fuerza, peronistas. Participaba, en ese momento, en una agrupación independiente que, sin ser trotskista, era fuertemente marxista. Entre tanto, los debates con ciertos grupos –a mi entender en ese entonces- ultra radicalizados de tendencia trotskista acerca de cómo llevar el conflicto adelante, había ayudado al rechazo que comencé a tener, por aquel entonces, en relación a todo lo que tuviera que ver con el marxismo. En ese momento, llevé todo a una simplificación tal que me indujo a mezclar prácticas políticas, teorías explicativas de la realidad e ideales políticos de organización social. Todo como si fuera una sola cosa, pasible de rechazo absoluto.

Fue en este momento, de reconstrucción político-intelectual, de búsqueda de algo distinto pero crítico, que di con el pensamiento decolonial. Este grupo estaba recién conformándose en la Universidad del Comahue. Cuando me acerqué, sus planteamientos me deslumbraron. Me parecieron innovadores, con una retórica que salía del "burdo lenguaje economicista del marxismo" (como lo consideraba en ese momento), y sentía que, a partir de los aportes de esta corriente, se abría un nuevo abanico de posturas críticas que abarcaban otras esferas de lo social, como la cultura, el lenguaje, la forma de enunciación, y hasta la epistemología en la que había sido formada. La retórica de la deconstrucción, caló fuertemente en una mente inquieta que, una vez terminados los estudios, necesitaba seguir explorando diferentes áreas del conocimiento y "otras" prácticas políticas de resistencia. Sus críticas al eurocentrismo, la modernidad y el marxismo me parecieron totalmente seductoras (y posteriormente enceguecedoras), ya que encontraba la razón de todos los males. Todos estaban, estábamos, colonizados.

Sus generalizaciones respecto a lo que se comprendía como modernidad parecían, en aquel momento, cuestiones indiscutibles. La preponderancia de la racionalidad como forma de imposición del paradigma cuantitativo, surgido a partir de la filosofía cartesiana al servicio del capitalismo opresor, la unidireccionalidad del desarrollo del proceso histórico, que mantenía la visión teleológica de la Edad Media, la crítica a la civilización y razón occidental que no lograba concebir al otro, sólo negarlo y dominarlo. En suma, la idea de una reconstrucción desde un paradigma "otro" que tuviera en cuenta saberes no considerados como válidos dentro del pensamiento hegemónico moderno, fueron como oasis en un desierto, una retórica completamente seductora. Suponía que todas estas enunciaciones estaban fuertemente discutidas y argumentadas por los pensadores decoloniales, ya que pretendían rechazar pensamientos desarrollados durante, al menos, cinco siglos.

No obstante, lo que en un principio se me había presentado como un conjunto político-intelectual de corte crítico comenzó a incomodarme, y empecé a sentir un desequilibrio. Venía acostumbrada a una fuerte participación política en diferentes ámbitos y problemáticas, y lo que se me ofrecía tenía un fuerte peso en lo intelectual y nada de discusión ni participación en las problemáticas políticas generales del momento o particulares sobre la institución a la que pertenecíamos. Al contrario, las reuniones eran para arreglos netamente intelectuales o estrechamente académicos, como la escritura de artículos para la publicación y el armado de los congresos de este grupo de investigación que en Comahue, recibe el nombre de CEAPEDI (Centros de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad). El nombre era prometedor para mis expectativas; no obstante, las prácticas quedaban ceñidas a discusiones más bien teóricas y no siempre versaban sobre el "pensamiento político". En ese momento pensaba que era una cuestión de tiempo, que no era fácil romper con ciertas prácticas cristalizadas en las instituciones, ya que en su mayoría, los grupos de investigación aquí en

Comahue no tienen contacto con la práctica política, lo que es asumido como natural por quienes participan de ellos. Este ha sido uno de los motivos por el cual había tomado otras elecciones en mi formación profesional. No porque esta forma de concebir el conocimiento "estuviera mal", simplemente porque en lo personal, elegía otros espacios de debate y participación política, que no estaban –ni están- en los ámbitos académicos.

Pero luego de acompañar, desde un lugar secundario (o marginal) a este grupo, me di cuenta de que su dinámica no era diferente a las dinámicas de cualquier otro grupo de investigación de la universidad, salvo por los temas que trabajaba. Lo que en un primer momento había vislumbrado como una alternativa teórica y de práctica política no compensaba la parte de praxis política de mis expectativas. En consecuencia, comencé a alejarme del mismo para dedicarme de lleno a comprender el desarrollo intelectual, intentando no juzgar, por la ausencia de estas prácticas, al contenido teórico que podía haber. Mis inquietudes políticas las continué por fuera del ámbito académico, y me dediqué a profundizar sus postulados epistémicos y a investigar qué teorías y con qué pensadores estaban discutiendo.

Continuación del desencanto

Luego de recibirme comencé mi desempeño laboral, primero en instituciones de educación media y luego en una de educación terciaria. La investigación comenzaba a correr por cuenta personal, ya que en estas instituciones no hay financiamiento para ello, como sí lo hay en las universidades. Esto, que puede ser visto como una desventaja material, me permitía mucha libertad para profundizar mis estudios sin la necesidad de cumplir con requisitos o plazos institucionales. Decidí profundizar en el pensamiento decolonial y, aprovechando que debía ahondar en los temas que involucraban los espacios curriculares que dictaba (y dicto en la actualidad: Antropología, Filosofía,

Economía y Teoría de la Historia), analizar a partir de allí esa "episteme moderna y eurocentrada" con la que discuten y a la que critican. Me pareció una oportunidad realmente enriquecedora para desarrollar aún más la crítica, y poder "desprenderme" del entramado epistémico eurocentrado, aprendido en la formación de grado.

Para comenzar la sistematización de mis estudios decoloniales me centré, en un principio, en uno de los ejes que se presentan como fundamentales: la modernidad. La idea era contrastar lo que los decoloniales planteaban como modernidad con los pensamientos eurocéntricos que, justamente, la constituían. Mi lectura había sido, hasta el momento, desordenada. Comencé a sistematizarla con uno de los pensadores decoloniales más reconocidos, que justamente se encarga del tema elegido: Walter Mignolo. Paradójicamente, mientras más avanzaba en la lectura de sus escritos, cada vez tenía una idea más confusa de lo que denominaba "modernidad". Parecía ser que "moderno" era todo aquello pensado en, o influenciado por, lo que se pensaba en Europa. Tampoco encontraba un recorte histórico coherente, cuestión que, por mi formación, me parece importante. En cada escrito de Mignolo me encontraba con un recorte temporal distinto, y no quedaba nunca clara su justificación. No obstante, aunque cuanto más leía menos me convencían los argumentos de Mignolo, sus apelaciones al "desprendimiento", su llamado a combatir al eurocentrismo y a las lenguas coloniales, continuaba tocando una fibra íntima.

> La perspectiva decolonial me ayudaba a dar sustento a algunas posturas políticas que siempre me había costado sostener en el ámbito intelectual, como por ejemplo lo era mi negación por profundizar el conocimiento del idioma inglés. Esto, lo podía justificar ahora teniendo en cuenta que sería equívoco asumir que los legados teóricos de las lenguas de la modernidad (francés, alemán, inglés) son los únicos con legitimidad científica. Inscribir las lenguas del primer periodo colonial (español, portugués, quechua, aymara, náhuatl) en las lenguas teóricas de la modernidad es un primer paso hacia la descolonización

> intelectual y hacia la negación de la negación de la contemporaneidad (Mignolo, 2009, 169).

La opción decolonial me permitía justificar mi preferencia por aprender *mapudugun* y mi negación al inglés. Aprender *mapudugun* me acercaba a la cosmovisión *mapuche*, y me ayudaba a "decolonizar mi ser".

El territorio que habito sólo lleva algo más de cien años en manos del estado, tanto argentino como chileno. Recién a fines de 1800, 1880 para ser precisa, los estado-nación avanzaron con violencia sobre las comunidades indígenas a las que pertenecía este territorio. En el caso del estado argentino bajo el lema "conquista del desierto" y en el caso del estado chileno bajo el lema "pacificación de la Araucanía", las campañas militares cometieron asesinatos despiadados, separando comunidades, llevándose a las mujeres y niños para ser vendidos en Buenos Aires como empleadas/os domésticos, y a los hombres al norte a trabajar bajo un régimen seudoesclavista, en los ingenios azucareros.[1] A quienes se resistían, los mataban. Gracias a la tenacidad de estos pueblos, algunas comunidades han logrado sobrevivir, aunque siempre amedrentadas por el estado. Les siguen sacando las tierras por la fuerza, para vendérselas a Benetton y Lewis, o para hacer "parques nacionales" o expandir las ciudades.[2] Las heri-

[1] Hace muy poco tiempo que comenzaron a cuestionarse en Argentina las miradas historiográficas respecto a los pueblos originarios, ya que la historia tradicional los trata como si estuviesen muertos. De esta visión, el más representativo es Rodolfo Casamiquela, que ha profanado cementerios mapuce para "reconstruir el pasado de las comunidades indígenas", cuando sus familiares, nietos, bisnietos, aún están con vida. Un excelente trabajo historiográfico, que clarifica la cuestión y saca a relucir las hipocresías de los discursos predominantes, lo ha llevado a cabo, junto a intelectuales comprometidos como Walter Delrío, Diana Lenton, entre otros, nuestro queridísimo Osvaldo Bayer, Intelectual y militante, ha acompañado durante casi toda su vida la lucha de los pueblos originarios, incluso cuando era una voz disonante, antes de que este tema fuera "moda" para los intelectuales. (Bayer, 2010).

[2] Un ejemplo de la violencia de la que siguen siendo víctimas estas comunidades por parte del Estado argentino, se encuentra en el caso de desaparición y posterior muerte de Santiago Maldonado en 2017 en manos de la gendarmería, y de Rafael Nahuel acri-

das aquí, son recientes. Nietos y bisnietos de quienes se enfrentaron con las fuerzas del estado son hoy adultos. Una batalla fuerte se mantiene, además, en el ámbito político y académico. La cultura impuesta por los estados nación ha sembrado la idea que estas tierras eran parte del imperio hispano; que también, en esta parte del mundo, el colonialismo lleva quinientos años, una mentira que se instala hondamente en el "sentido común" de la población y que lleva a negar la identidad del pueblo *mapuce*.

La historia del territorio hoy conocido como Patagonia no es indiferente a mi reconstrucción identitaria, y creí que la propuesta decolonial me permitía darle un nuevo giro a esa búsqueda. Pero, en ese momento, personal e intelectual, releyendo más detenidamente el libro de Mignolo, *El lado oscuro de la modernidad* que parecía dar el sustento a mi indagación, me encontré con el siguiente comentario del autor, que me permito citar en extenso:

> Entonces, ¿por qué escribir este texto originalmente en inglés y no en español? En este momento, escribir en español significa quedar al margen de las discusiones teóricas contemporáneas. En el mundo donde las publicaciones académicas son significativas, hay más lectores en inglés y francés que en español. Como los estudiantes cuando escriben una disertación en estudios literarios, esto requiere un doble esfuerzo: conocer el canon y el corpus. *Escribir en español* es un intento por inscribir los legados hispano y latinoamericanos e indígenas en los actuales debates sobre el Renacimiento/periodo moderno temprano y en los legados coloniales y teorías poscoloniales *significa marginalidad* antes que tener la posibilidad de participar en una conversación intelectual que, desde el siglo XVIII, ha estado dominada por el alemán, el francés y, más recientemente, por el inglés (Mignolo, 2009). (Subrayado propio)

billado por la espalda por la prefectura naval argentina el mismo año. Ambos participaban de los movimientos de recuperación de tierras llevadas adelante por algunas comunidades. En el caso chileno, a finales del 2018 la muerte de Camilo Catrillanca luego de un allanamiento a cargo del Comando Jungla de Carabineros en la comunidad de Ercilla, es sólo una muestra de la violencia despiadada de ambos estados.

En su momento me quedé sin forma de enunciar mi sentimiento al respecto. No sabía si me indignaba más la hipocresía de hablar de decolonización -haciendo énfasis justamente en las lenguas coloniales- y, al mismo tiempo, escribir (y justificar su escritura) en la lengua que actualmente es la colonizadora por excelencia, heredera cultural de lo que Mignolo mismo denomina eurocentrismo, o la justificación en sí de la escritura en inglés, para no quedar al "margen de los debates". Me pregunté (y aún me lo pregunto), ¿con quién está pretendiendo debatir Walter Mignolo? ¿Hay realmente una genuina búsqueda de mostrar a los "dominados", a los "colonizados", cómo es que pasamos a formar parte de esta colonización? ¿O más bien es un intento de buscar reconocimiento de una elite intelectual, cuya forma de diálogo necesariamente consiste en renunciar a la lengua madre del autor y hacer el esfuerzo de escribir en una lengua justificada únicamente por la aceptación? ¿Hay un verdadero planteamiento crítico, o es la conformación de otra "elite intelectual" dentro de los ámbitos académicos, que busca el reconocimiento de los que ya están instalados? Es cierto que la lengua más hablada en América Latina es el español, la lengua de los colonizadores, diría Mignolo, pero ¿es el inglés, -la lengua impuesta por la potencia hegemónica mundial que, lejos está de romper con la "colonización del ser, y mucho menos del saber"- la adecuada para descolonizarnos?

Con todos estos interrogantes, y la indignación que los acompañaba, decidí no dar por tierra con lo que se presentaba como una corriente alternativa de pensamiento por uno de sus autores (aunque, recordemos, uno de los más reivindicados). No quería sentirme nuevamente "despojada" de lo que creía haber encontrado como salida a mis inquietudes, aunque en vez de diseminarse fueran mutando de forma. Ya me había decepcionado la falta de interés en la praxis política por parte del CEAPEDI, ahora me encontraba con afirmaciones contradictorias por parte de Mignolo. ¿Qué más me podía encontrar? Decidí explorar, nuevamente, el análisis de otro de los autores que, según los propios decoloniales, mejor representa y más ha

desarrollado esta línea de pensamiento, y a mi entender era en ese momento uno de los más sólidos exponentes, de hecho quien acuña el concepto de colonialidad: Aníbal Quijano.

¿Quién es Aníbal Quijano?

Ya había leído los textos sobre colonialidad del autor, pero continuaba en mi afán de ser sistemática para comprender mejor sus planteamientos. Al mismo tiempo, pretendía contrastarlos con otras lecturas, tal como había sido mi proyecto con Mignolo; pero no pude llevarlo a término, en parte por lo oscuro de sus escritos, en parte por la indignación personal que me llevó a abandonar a este autor. En los artículos que conocía de Quijano, siempre había uno u otro concepto o afirmación que no estaban desarrollados. El autor explicaba que eso se debía a la falta de espacio, y referenciaba otro artículo escrito por él en el que supuestamente, estaba mejor trabajado el tema. Por lo tanto, para leerlo de la forma que me proponía, debía hacer un rastreo minucioso de su bibliografía.

La misma es extensa, ya que comienza sus escritos en la década de 1950 y tiene una producción constante hasta poco antes de su fallecimiento. En sus aproximadamente dos centenares de publicaciones (sumando entrevistas, conferencias, artículos y cinco libros) discute variados temas, todos los cuales están en consonancia con las discusiones predominantes en los ámbitos académicos. Casi un cuarto de sus escritos están publicados fuera de América Latina, en EUA, Italia, Alemania, Polonia, entre otros. Entre fines de la década de 1950 y principios de los sesenta, sus preocupaciones estaban mayoritariamente abocadas a los conflictos culturales en Perú, específicamente a la "emergencia del grupo Cholo", a los movimientos campesinos y a los procesos de urbanización y la marginalidad social de ellos derivados (Quijano, 1964; 1965; 1966a; 1966b; 1967a). Varios de estos últimos estudios, los realizó durante su colaboración con la División de Asuntos Internacionales de la CEPAL. Hacia fines de esta

misma década hubo un incremento, por su preocupación respecto a las discusiones sobre la teoría de la dependencia (Quijano, 1967b; 1967c; 1967d; 1968), y más entrada la década de los setenta, comienza a sumergirse en los debates sobre el imperialismo, el neoimperialismo y su crisis (Quijano, 1971a; 1971b; 1974a; 1974b), como sobre la dominación cultural y lucha de clases, temas que abarcarán, con diferentes énfasis, toda la década[3]. A partir de los años ochenta, nuevas problemáticas van a sumarse a la discusión, como el debate sobre lo público y lo privado, la democracia, la tecnología y el desarrollo (Quijano, 1080a; 1980b; 1981a; 1981b). En la década siguiente, comenzarán a tomar mayor entidad las discusiones sobre las crisis de las ciencias sociales y el socialismo real, así como los debates respecto a la modernidad/posmodernidad, y será el momento en el que comenzará a configurar su pensamiento decolonial (Quijano, 1990a; 1990b; 1991a; 1991b; 1992; 1994), sin pasar por alto los debates que se daban en este momento respecto al estado, la nacionalidad y la globalización (Quijano, 1997a; 1997b). Ya en los años 2000 toma gran centralidad, dentro de las discusiones teóricas del autor, la colonialidad del poder. Como podemos observar, ha "estado al pie del cañón" para discutir temáticas diversas, que afloraban en los ámbitos intelectuales y políticos de cada momento histórico. Sin embargo, me abocaré específicamente a indagar cómo Quijano va sugiriendo y termina consolidando la conceptualización de "colonialidad del poder".

Un tropezón no es caída

Al discutir las obras de Aníbal Quijano, uno de los primeros problemas con el que nos encontramos es que no podemos encasillarlas dentro de una disciplina específica, más allá de que el autor se reco-

[3] Es interesante el debate que hay respecto a uno de los escritos de este momento de Quijano: "Imperialismo, Clases Sociales y Estado en el Perú 1895-1930", realizada por Augusta Alageme (1979).

nozca como sociólogo. En un principio, cuando comencé a sumergirme en ellas hace algunos años, me pareció una virtud haber logrado romper con las lógicas disciplinares que tanto mal han hecho a las ciencias sociales. Inmediatamente, se me vino a la cabeza la idea de Immanuel Wallerstein (quizá porque Quijano había escrito algunos artículos con este intelectual) sobre ese "nuevo constructo disciplinar" que denominaba "ciencias sociales históricas". Decía Wallerstein para justificar su propuesta

> No es posible referirse al mundo real con enunciados que no estén relacionados con la ciencia; con esto me refiero al supuesto de que el mundo es real y puede conocerse. Cada una de las palabras que usamos cuando hablamos o escribimos lleva detrás una teoría y un gran relato, y no hay forma de escapar a eso, por mucho que lo intentemos. Por otro lado, el mundo no puede analizarse y describirse sin situarse en la historia, y con esto quiero decir que toda realidad forma parte de un contexto que cambia y evoluciona continuamente (Wallerstein, 2005).

Sin embargo, a medida que iba profundizando, me daba cuenta que esto, en la producción de Quijano, era un gran problema. En sus escritos se juntaban grandes generalizaciones, falta de datos empíricos para sostener afirmaciones –cuando no errores empíricos de gran peso-, y una mezcla de discusiones del campo filosófico, arbitrariamente cruzadas con el campo científico, que derivan en una gran dificultad para comprender las problemáticas que plantean. Sin embargo, no me di por vencida. Fui intentando ordenar el debate, para comprender qué discutía, con qué teoría o autores lo estaba haciendo, en fin, intenté aclarar y precisar los conceptos y argumentos que se desarrollaban a lo largo de sus obras.

Uno de los primeros textos que leí del autor para ordenar la génesis del concepto de colonialidad fue *Colonialidad del poder y clasificación social*, publicado por primera vez en 2000 (en inglés, 2007 en español). En este texto, el autor comienza afirmando que la colonialidad y la modernidad son los elementos constitutivos del capitalismo (que

denomina patrón mundial de poder), y que se fundan a partir de la constitución de América Latina y la imposición de la clasificación racial del mundo. Visto así, pareciera indiscutible. Pero, aunque el concepto de modernidad reaparecía, como en las obras de Mignolo, como central, el autor no lo desarrollaba sino que remitía a otros escritos anteriores en los que había discutido el tema. Pero antes de rastrear estos escritos, me encontré nuevamente con algo que comenzó a desalentarme bastante, no en cuanto a la discusión epistémica, si se quiere, sino más bien respecto a un "desliz" histórico que aparecía ante mí. Fue una cita al pie en la segunda página de este texto en la que se refiere a "la constitución de América Latina (sic)", que transcribiré en su totalidad

> La apropiación del nombre "América" por Estados Unidos ha originado una extendida confusión que aquí nos obliga a recordar que originalmente el nombre correspondía exclusivamente a los *dominios ibéricos* en este continente, que abarcaban *desde Tierra del Fuego* hasta más o menos la mitad suroeste del actual territorio de los Estados Unidos" (Quijano, 2007). (Subrayado propio)

Como tuve la oportunidad de comentar más arriba, esto no sólo es históricamente falso, sino políticamente inaceptable, en especial dentro de un texto que plantea la imposición de la colonización racial como eje constitutivo del actual patrón de poder. Aquí no sólo es algo que contradice el planteamiento central de su pensamiento, como en el caso de Mignolo, sino que muestra una falta histórica no menor. Obviamente, imaginará el lector que fue un duro golpe.

Comenzaba así a fortalecer mi desencanto, aunque a pesar de ello no descarté al autor y su planteamiento. Volvía, empero, a sentir esa indignación que tuve con algunos marxistas que hablaban del obrero y nunca habían sentido en su piel la explotación laboral, o hablaban de los pobres y habían crecido en Recoleta[4], ya que iba sumando

[4] Recoleta es uno de los barrios de Buenos Aires, en el que vive una población con gran poder adquisitivo. Parte de la clase media alta de la sociedad argentina.

cuestiones que me hacían percibir una pose académica más que un convencimiento epistémico. Fue en este momento que hice un primer cambio en mi forma de pensar. Comprendí que no podía juzgar una teoría por los usos que se hicieran de ella. Una cosa es la teoría, en tanto búsqueda de explicar, comprender o describir el devenir de las sociedades, y otra muy distinta, las interpretaciones y los usos que se hagan de ellas[5]. Con esto en mente, decidí centrarme en las propuestas teóricas de Quijano, pero también de otras corrientes explicativas que había desechado, como lo era el marxismo. Esta vez, me iba a centrar sólo en las discusiones teórico-epistémicas de los diferentes campos del saber, teniendo como eje lo rescatable de cada propuesta, y Quijano seguía, en este sentido, pareciéndome lo más sólido dentro del campo decolonial.

La colonialidad... ¿una nueva forma de universalismo?

Quijano acuña el concepto de colonialidad y, como pasó a ser uno de los centrales, decidí iniciar allí mi análisis. Según el autor, la colonialidad hace referencia a una episteme eurocentrada, que se conforma a partir del ingreso de América al sistema mundo capitalista y se constituye a partir de la clasificación étnico/racial de las sociedades; todo lo que conformaría el pensamiento racional moderno. En rasgos generales, parecía completamente aceptable, pero me interesaba saber qué significaba aquello, cómo estaba sustentado, cuáles eran los argumentos que se esgrimían para su defensa, ya que como “nueva teoría” debía tenerlos.

[5] Aunque debo decir que en los casos de Aníbal Quijano y Walter Mignolo no se trataba de los usos que otros hicieran de sus teorías, como se puede ver en el caso del marxismo, sino los mismos autores son los que, en el desarrollo de su teoría, tropezaban con contradicciones importantes.

Lo novedoso del planteo parecía ser que se comienza a tener en cuenta la clasificación racial en el marco de la conformación de las relaciones de poder dentro de las sociedades actuales, así como que la discriminación racial no se acaba con el fin del colonialismo económico y político, sino que se mantiene como colonialismo epistémico. Aun cuando el primer punto ya había sido expuesto con anterioridad, lamentablemente Quijano no daba cuenta de ello. Gracias a las lecturas que había hecho para formarme en antropología, me había encontrado con autores muy significativos cuyos planteamientos iban en este sentido, aunque mencionaré solo dos a modo de ejemplo. Frantz Fanon ya ponía en discusión, en 1961, la importancia de la racialidad respecto a la situación del colonialismo europeo en África. Posteriormente, Peter Worsley, en su obra más reconocida, *El tercer mundo,* en 1973, hace un análisis muy interesante acerca de por qué el colonialismo europeo se diferencia de otros tipos de colonialismo que habían existido con anterioridad. En consideración al segundo punto, hay un debate riquísimo en antropología que data de la década 1970, y la bibliografía al respecto es bastante voluminosa. Baste mencionar el sugestivo libro de Jack Goody, en el cual leemos "el problema con las categorías es que están enraizadas en una división nosotros/ellos, que es a la vez binaria y etnocéntrica, cada uno de estos hechos es limitativo de un modo propio" (Goody, 1977), o las discusiones planteadas sobre este punto por Peter Winch, en varias de sus obras. En consiguiente, después de un poco de búsqueda para nada exhaustiva, lo novedoso parecía no serlo tanto. Desgraciadamente, Quijano nunca cita o hace referencia a estos debates o pensadores, lo que sería una oportunidad de enriquecer el tema abordado.

Seguí rastreando el concepto de colonialidad en Quijano, a fin de no perderme detalles. Llegué así a un artículo escrito en 1991, titulado "Colonialidad y modernidad-racionalidad" que, según el mismo autor, es el texto en el que introduce este concepto. Me encontré que a lo largo de las diez páginas del escrito hace fuertes afirmaciones que continuará desarrollando en artículos posteriores. Es un texto muy comprimido, sin referencia bibliográfica, y en el que se busca discutir

la total construcción filosófica y científica europea desde el siglo XV hasta el siglo XX, lo que trabajaremos específicamente más adelante. En tan poco espacio, el autor no puede desarrollar en profundidad los temas que plantea, quedando así la mayoría de las cosas como fuertes afirmaciones, sin suficiente sustento teórico.

Quijano no ha acuñado aún la idea de racialidad, por lo que se refiere a “clases”, a “dominadores” y “dominados” o “explotadores” y “explotados”. Pero su énfasis está puesto en la constitución de lo europeo y no europeo a partir del descubrimiento de América[6].

Desde aquí en adelante el autor va a ir consolidando cada vez más la idea de la importancia de América para explicar *todo* lo ocurrido en el mundo desde el siglo XV hasta la actualidad. Desde una perspectiva histórica, este hecho es innegable. El problema se plantea en lo referente a la centralidad única que da el autor, no sólo a este acontecimiento, sino a las consecuencias que, según él, se derivan del mismo. Esto es complejo, ya que los escritos del autor no pretenden ser sólo una reconstrucción de identidad, sino la conformación de las bases de una nueva episteme, es decir, un nuevo marco teórico desde el que analizar los acontecimientos mundiales. Si el autor entiende por episteme alguna otra cosa, no lo ha dejado explícito.

No obstante, el peligro mayor radica (tanto en el sentido de buscar una reconstrucción identitaria como de formular un nuevo marco teórico) en que lo que comienza siendo una crítica al etnocentrismo europeo, eurocentrismo como le gusta denominarlo a Quijano, termina lindando en un etnocentrismo latinoamericano, o podría llamársele también americocentrismo. Como vamos a ir viendo en el

[6] Es viable pensar, por el recorrido intelectual del autor, que la impronta en este punto esté dada porque al año siguiente, 1992, se cumplirían los 500 años de la “conquista de América”, y toda la intelectualidad, no solo americana, sino mundial, tenía sus ojos puestos sobre el tema. Esto se podría reafirmar si consideramos que otro de los textos fundantes de la idea de colonialidad, según el mismo Quijano señala en más de una ocasión, es publicado en 1992 junto a Immanuel Wallerstein. En este texto ya se puede ver una de las introducciones al tema de “la raza”.

desarrollo del pensamiento del autor, *todo nace* con América. Y esto es algo cuestionable desde un punto de vista histórico e igualmente, desde un punto de vista político. Pongo como ejemplo del peligro de este tipo de posturas el racismo invertido de algunos grupos "negros" respecto a los "blancos". Un racismo invertido no deja de ser racismo, aunque pudiéramos entender las causas a partir de las cuales surge. De esto se sigue que Quijano pareciera querer sustituir un universalismo por otro, acusando a todo aquel que no lo comparte de eurocéntrico, de estar colonizado, con lo que el diálogo es imposible de establecer.

Para ilustrar lo que estoy planteando veamos cómo se desliza esta idea. En el texto antes citado, el autor plantea que América fue la que *más sufrió el colonialismo europeo*, al punto tal que afirma

> América Latina es, sin duda, *el caso extremo* de la colonización cultural por Europa (...) *En el África*, la destrucción cultural *fue* sin duda *mucho mas intensa* que en el Asia; *pero menor que en América*. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarles de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos (Quijano, 1991a).

Aquí vemos como utiliza el mismo paradigma eurocentrado que critica, ya que cae en la cuantificación de un proceso social. Así, los americanos son *los más* sufridos, *los más* despojados, *los más* colonizados. No pongo en duda el sufrimiento y despojo de nuestra gente, aún lo experimento en lo cotidiano en un lugar del mundo en el que el estado acusa de terrorista a todo aquel que se considere *mapuce*, y así pretende justificar sus muertes. Pero no nos olvidemos que el apartheid duró en Sudáfrica hasta 1994. La comparación sólo sirve como medio analítico con algún fin específico, para comparar organizaciones sociales o la forma de las relaciones dentro de una esfera específica. No sirve para comparar sufrimientos, o para saber cuales de los pueblos colonizados fueron más despojados, cuando el despojo hace referencia a la parte inmaterial de la cultura. El autor hace lo

que critica, utiliza valores que se esconden en una retórica de pretensión científica, y son campos que deben separarse. ¿Cómo medir si una destrucción cultural fue más o menos intensa, mayor o menor en un lugar que en otro? ¿Podría alguien pensar que el apartheid, como caso extremo del racismo sufrido por los pueblos africanos, no implicó una "destrucción completa de los patrones expresivos, de objetivación y formalización visual"?

Racialidad, lo que pretende aclarar y lo que oculta

Otro de los conceptos que va a tomar cada vez mayor importancia en los escritos de Quijano es el de raza. Como venimos viendo, para el autor el nacimiento de América, y en consecuencia de Europa, es central para comprender la colonialidad y la racialidad de ella derivada. Son ejes de la conformación del nuevo patrón de poder mundial, que surgiría en el siglo XV. En sus palabras,

> En 1492, con el nacimiento de América y de Europa, del capitalismo y de la modernidad, se inicia un proceso de brutal y violenta reconcentración de los recursos del mundo (Quijano, 1993a)

y más adelante agrega

> lo que emergió como radicalmente nuevo en la conquista y destrucción de las sociedades precolombinas y la formación de América: la constitución de las categorías que ahora conocemos como 'raza', 'color', 'etnia' y el derivado complejo 'racismo/etnicismo', como elementos fundantes e inherentes a la relación de poder entre europeos y no-europeos (Quijano, 1993a).

Esta propuesta no coincidía con lo que yo sabía sobre el tema, ya que el concepto de raza se puede rastrear a la Ilustración europea, situada históricamente en el siglo XVIII, y más aún, es el evolucionismo biologicista el que toma esta categoría como central, que se consolidaría

recién en el siglo XIX. Pensé en ese momento que quizá mi formación eurocentrada me hacía dudar del planteamiento de Quijano. Por lo tanto, me puse a rastrear cómo desarrollaba el autor la idea de raza, por lo que, como caballo de ajedrez, comencé a saltar de un texto al otro, según el autor me iba indicando en cuales había discutido el tema. Así encontré continuamente, en diferentes escritos, afirmaciones al estilo de “la idea de raza no existe en la historia del mundo antes de América” (Quijano, 2003), o que

> La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano, 1999).

Al fin, guiada por las citas del autor, dí con el texto en el que desarrolla este planteamiento. Publicado en 1993, casi contemporáneo al planteamiento de colonialidad, “Raza, etnia y nación en Mariátegui”, es el ensayo en el que, a lo largo de casi veinte páginas, tocando variados temas, plantea el surgimiento de la idea de raza en 1492. Lo fuerte de su argumento en este tema específico, podría resumirse en la siguiente cita:

> Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental (...) sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. (...) desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las

> gentes y de éstas con el resto del universo. (...) Ese complejo es lo que conocemos como "racismo" (Quijano, 1993b).

Estas afirmaciones me llevaron a la búsqueda de sustento del planteamiento. Hice una relectura de las fuentes que el mismo Quijano cita, como los escritos del Fray Bernardino de Sahagún, o de Fray Bartolomé de Las Casas, entre otras. Ya las había leído, y no tenía registro de que **raza** fuera un concepto enunciado ya entonces. Y la relectura me lo confirmó. No existe en estos textos, ni en otros de la época, la mención del concepto de **raza.**

En otro orden de ideas, Quijano muestra dos concepciones sobre lo que incluiría la **raza** que son disímiles y que pertenecen a diferentes épocas históricas. La carga biológica en la idea de raza es muy posterior a 1492, ya que será una idea conformada a partir de la ilustración, y deberemos esperar hasta el siglo XIX para que sea una idea relativamente central dentro del desarrollo de las nacientes ciencias sociales y humanidades. Dice Marvin Harris al respecto: "aunque la actividad intelectual del siglo XVIII se interesara profundamente por la evolución, el racismo científico siguió siendo hasta después de la Revolución francesa el punto de vista de una minoría" (Harris, 1979, 71). Por consiguiente, pensé, quizá Quijano se refiera a la idea de evolución sociocultural, sin justificación biológica, como forma de concepción nacida con la llegada de los europeos a América. Pero nuevamente encontré que esto no era sostenible, ya que esta idea está presente en el pensamiento occidental desde mucho antes del ingreso de América a la "episteme" europea. Para mi sorpresa, podíamos rastrear esta forma de concepción del devenir histórico a los griegos:

> En realidad, en la cuestión de la evolución sociocultural la Ilustración se limitó a volver a colocar en una posición intelectualmente respetable una doctrina existente desde muy antiguo. Todo el pensamiento evolucionista de la Ilustración delata la influencia de Lucrecio, el gran poeta y filósofo materialista romano del siglo I. d. C. En su poema *De la naturaleza de las cosas,* Lucrecio, que se inspiraba en otras ideas

> evolucionistas aún más antiguas, las expresadas por el griego Epicuro, alcanzó un nivel de comprensión de la evolución sociocultural y biológica que no sería igualado hasta dieciocho siglos más tarde (Harris, 1979: 23).

Según mis investigaciones, lo que podemos observar como proceso histórico es más bien cómo los europeos, en especial los españoles, aplican en el continente americano a su llegada diferentes ideas e instituciones que las acompañan, muy arraigadas dentro de Europa antes de que apareciera América. Así vemos que el nombre "indios" no es una "invención racial". Es la denominación que queda para unos pueblos a los que Europa no conocía con anterioridad y que, al inicio, en los primeros viajes de Colón, se llamaron así por su ubicación geográfica, ya que creían haber llegado a la India. Con el tiempo, esta denominación adquiere rasgos y justificaciones que tienen que ver con la concepción del mundo europeo, en plena transición del predominio de la visión teológica hacia la conformación científica. Transición que dura, al menos, trescientos años. De allí que los primeros debates fueran sobre la posesión de almas, o que se viera a los "indios" como el "hombre natural". Fijémonos que ya Lucrecio, en el siglo I D.C, es decir catorce siglos antes de América, planteaba que

> Los primeros hombres eran como brutos, más toscos que los hombres modernos, con huesos más gruesos, con músculos más robustos, menos afectados por los rigores del clima. En un principio, los hombres vivían como bestias, sin arado y sin útiles de hierro con los que trabajar en los campos, plantar y cortar los árboles. Aquellos primeros hombres no comían más que lo que el sol y la lluvia les querían dar; no tenían ropas ni construían viviendas permanentes, sino que se refugiaban en cuevas y abrigos hechos con ramas (Harris, 1979).

Esta es la visión que se desenvuelve en los primeros años de la conquista. Las instituciones que Quijano entiende como "raciales" son la aplicación de las relaciones sociales europeas de ese momento, en las que predominaba la sociedad dividida en castas. De esta forma se

pueden comprender las diferenciaciones entre los españoles "puros" y los "no puros" (cristianos-no cristianos, europeos-no europeos), que en el ideal de la época, es decir, en la episteme de la época, se referían a los "cristianos viejos" en oposición a los conversos, devenidas de las luchas religiosas que afectaban gran parte del mundo europeo de entonces. De ahí la importancia que muchos daban a la posibilidad de "conversión" de los indígenas.

Separemos las cosas. Bajo ningún punto de vista estoy negando que los europeos llegados a estas tierras hicieran desmanes, muchas veces justificándolos con argumentos de la "superioridad" que ellos pretendían tener. Pero si lo que estamos haciendo, como se propone Quijano, es construir una nueva episteme, pretendo que sea sensata y tenga en cuenta la gran complejidad del proceso histórico. Varias corrientes, que Quijano no duda en denominar eurocentradas y coloniales, ya han hecho simplificaciones que han costado mucho a las ciencias sociales, y han llevado a la toma de decisiones políticas erróneas, por partir de una comprensión inexacta de la realidad. De hecho, es la crítica más fuerte que el mismo autor le hace al materialismo histórico, por caso.

Para criticar la "episteme eurocéntrica" es necesario conocerla a fondo y comprender que no es pasible de simplificaciones banales, ya que esto nos confunde más, nos coloniza más. Debemos ser más, no menos meticulosos a la hora de plantear críticas y asumir la responsabilidad de "crear una nueva episteme", tal como lo pretende el autor. Porque de lo contrario, tales simplificaciones nos pueden jugar en contra. Si la idea de raza se comprende como Quijano la plantea, ¿no se podría sostener acaso que los incas eran racistas? ¿Y los aztecas?

De igual manera, no debemos desconocer que dentro de la misma Europa siempre hubo voces disonantes a estas conformaciones epistémicas que Quijano critica, y a las que no reconoce, como también hubo siempre voces y acciones disidentes respecto a las atrocidades cometidas por quienes detentaban el poder a lo largo de todo el proceso de mundialización que comenzó, este sí, en el siglo XV. Sólo para poner un ejemplo de lo que planteo, y sin que Locke sea uno de

mis pensadores predilectos, veamos que opinión tiene, con Helvetius, en ese momento en que comenzaba a tomar forma lo que sería el evolucionismo biologicista

> ... Locke y yo decimos: la desigualdad de los espíritus es el efecto de una causa conocida. Y esta causa está en las diferencias de educación (...) *Todo, pues, en nosotros es adquisición* (...) Nuestro conocimiento, nuestros talentos, nuestros vicios y virtudes y nuestros prejuicios y caracteres (...) *no son*, en consecuencia, efecto de nuestros diversos *temperamentos hereditarios*, Nuestras pasiones mismas no dependen de ellos (...] He probado que la compasión no es ni un sentido moral ni un sentimiento innato, sino el simple efecto del egoísmo, ¿Qué se sigue de esto? Que es un mismo amor, diversamente modificado según la diferente educación que recibimos y según las circunstancias y las situaciones en que la suerte nos ha colocado, el que nos hace humanos o Insensibles (Harris, 1979).

Por último, para cerrar con el tema de la racialidad, es imprescindible llamar la atención sobre otro de los puntos que me parecen de mayor trascendencia: la importancia de África en la constitución del racismo. No podemos desconocer que en los siglos XVIII y XIX se produce un incremento de la trata negrera, y aparece fuertemente la idea de raza para justificarla, con la colonización del continente africano y sus poblaciones, en la fase imperialista de consolidación del capitalismo. Poner el énfasis de la idea de raza en América, invisibiliza este proceso. No se trata de ver quien ha sufrido más, sino de lograr comprender los procesos históricos, con todas sus complejidades y contradicciones. Y no debemos perder de vista que las "teorías seudocientífcas de las razas biológicas, (surgen para) demostrar la existencia de diferencias entre las razas desde el punto de vista físico y mental, con el fin de justificar el mercado de personas" (Fundora, 2001). No solo América ha sido víctima de la opresión por parte de ciertas elites europeas a lo largo de la historia, también lo han sido África, Asia, Oceanía, y la misma Europa.

La episteme eurocentrada

A esta altura del análisis del pensamiento de Quijano era creciente en mí el cuestionamiento de su propuesta. Dos de los grandes núcleos de la teoría no tenían asidero, ni en los procesos históricos ni en la historia del pensamiento. En su afán de hacer una generalización que explicara las diferencias raciales, Quijano mezclaba muchas cosas, quizá demasiadas, sin una fundamentación que pudiera servir de base. De hecho, es muy difícil encontrar esas argumentaciones, ya que la mayoría de sus escritos son artículos relativamente cortos, e indudablemente de extensión inadecuada para la complejidad de los temas que trata. Generalmente su recurso argumentativo es hacer fuertes afirmaciones y luego citar un artículo en el que supuestamente ese tema está desarrollado. Es cierto que en los artículos señalados se debaten esos temas. Pero, insisto, no con la profundidad que ameritarían discusiones que pretenden romper con las lógicas de conformación de conocimiento y rediscutir la explicación de procesos históricos profundos y prolongados en el tiempo.

En la perspectiva de Quijano, todo surge en el siglo XV. La colonialidad, el nuevo patrón de poder, el capitalismo, la modernidad y la episteme eurocentrada. Uno de los principales problemas con este enfoque es que el mundo aparece como si no hubiera tendido historia antes del ingreso de América al imaginario europeo. Es, si se me permite la expresión, una forma distorsionada de eurocentrismo, porque lo trascendental, sigue siendo el ingreso de América al mundo europeo. Sin embargo, esta forma de encarar el proceso histórico, insisto, desconoce que, si bien es innegable que la llegada de los europeos al continente y todo lo que acontece después, modifica al mundo en variados sentidos, debemos tener presente que las instituciones y las relaciones no se "inventan" allí. Jamás Quijano hace referencia a los procesos anteriores a la llegada de los europeos a América, por lo que una mente incauta o sin las herramientas necesarias puede quedar enceguecida con su planteamiento. Pero es un planteamiento

fragmentario, que simplifica terriblemente la historia. La historia no empieza en 1492 y, para lograr una comprensión de la importancia de los acontecimientos, debemos tener presente el complejo marco de relaciones mundiales que existía antes de la mundialización de las relaciones sociales. Mundialización que comienza en el siglo XV, no por el ingreso de América al imaginario europeo, sino porque en ese momento, una parte de Europa tuvo los avances tecnológicos necesarios para explorar los mares como nunca antes ningún otro pueblo había podido hacerlo y llegar así tanto a América como al sur de África y a islas antes inexploradas

> Que la expansión atlántica sólo podían protagonizarla los países marítimos del suroeste de Europa, es una evidencia avalada por la acumulación de conocimientos cosmográficos, el desarrollo de las artes cartográficas y la notable evolución de conocimientos técnicos en el arte de marear, entre los que el descubrimiento de la carabela representaría un avance sustancial en el dominio de la navegación a vela que llevaría a los nautas de su tiempo a abrir nuevas rutas oceánicas (Floristán, 2015).

Comprender estas cuestiones nos ayuda a entender por qué las cosas sucedieron de una forma y no de otra. La historia no siguió un camino pre-escrito, como el presente no sigue un único destino posible. Esta concepción nos permite comprender la conformación de las relaciones sociales que se expresan en instituciones y en valores, sean morales o culturales. Quiero decir con esto que la investigación histórica busca las diferentes razones por las cuales los hechos acontecieron de una forma y no de otra. Sea que los historiadores adhieran a una teoría explicativa, que busquen comprender, o solamente se queden con la descripción, en la actualidad, y ya desde la década de 1980, mayoritariamente se ha logrado quebrar la visión positivista que, entre otras cosas, planteaba que la historia había sido de una manera y no podría haber sido de otra. En realidad, hace décadas que, cuando miramos al pasado, lo que pretendemos es entender los diferentes factores que actuaron para la conformación actual de las sociedades.

Esta complejidad del análisis histórico queda desecha en manos de Quijano, porque su planteamiento queda entrampado en la lógica de pensamiento positivista del siglo XIX, en la que se pensaba que las cosas no podrían haber sido de otra forma. Más de una vez, sus argumentos van en este sentido. Y sabemos, por la experiencia histórica justamente, que esta forma de encarar la reconstrucción de nuestro pasado es muy sesgada y nos lleva a errores de interpretación. Cuando uno analiza de forma sesgada el pasado, conforma, muchas veces, un análisis igual de sesgado para el presente. Debemos buscar en el pasado los diferentes factores que actuaron para que los acontecimientos tomaran el rumbo que tomaron y no otro. A esto se refiere el epígrafe elegido para este escrito. Si comprendemos esto, podremos tener una mirada más liberadora.

Así, es importante resaltar que si bien Quijano intenta romper la episteme moderna eurocentrada y pone a América en el centro, en sus escritos siempre hay mayor referencia a los procesos que acontecieron en Europa que a cómo se vivía y a cómo se vivió la llegada de los europeos entre los diferentes pueblos que habitaban con anterioridad el continente. Parecería que las consecuencias del "actual patrón de poder", como denomina a las formas que han tomado las relaciones sociales desde el siglo XV, tienen que ver con el "poder" que tuvo Europa para imponerse, cuando en realidad, hubo muchísimos factores que influyeron en el trascurso de los cinco siglos que el autor intenta analizar. Por caso, si no comprendemos los funcionamientos sociales predominantes en las sociedades de este continente, no podremos comprender por qué la llegada de cientos de hombres tuvo el poder de dominar a millones. Y se idealiza el pasado americano, imaginando sociedades sin conflictos, con mejores ideales, mejores valores que los europeos.; éstos, al estar signados por la "avaricia" de la dominación en base a su creencia de superioridad, lograron dominar el resto del mundo. Es necesario desconocer, por ejemplo, que en cuestiones tecnológicas los europeos tenían superioridad sobre los pueblos americanos, ya que si sólo terminaron dominando por "su creencia" en la superioridad, por su "episteme", eso indicaría que

los pueblos que habitaban el continente no opusieron ninguna resistencia a aceptar esa inferioridad de la cual estaban convencidos los europeos.

La historia del continente americano es rica y compleja, incluso desde antes de la llegada de los europeos. Quijano, empero, así como excluye la historia de Europa antes del siglo XV, excluye la historia de los pueblos americanos antes de la llegada de los europeos. Lo mismo pasa con los pueblos africanos. Hay que conocer su historia para comprender por qué los europeos pudieron establecer el colonialismo en el siglo XIX. Decir que sólo fue por la superioridad tecnológica (cuestión que Quijano nunca analiza, y es muy importante cuando esa tecnología se expresa en armas), o que fue porque los europeos ubicaron como raza inferior a los africanos, es simplificar el proceso y terminar cayendo en una forma más de lo que él pretende denominar como eurocentrismo. Debemos tener en cuenta que el racialismo fue una forma de justificar hechos; que efectivamente surge después de la dominación, no antes. Sin duda, es una herramienta eficaz, una vez que ya, con la violencia de las armas o con la imposición de sus valores, el europeo ha ingresado en otras sociedades. En este sentido, Quijano confunde constantemente la causa con el efecto.

No me quiero ir de tema, aunque la simplificación histórica del autor me abruma. Empero me quiero centrar en la cuestión de la episteme moderna eurocentrada. Una y otra vez, Quijano mantiene la idea de *una* episteme europea, con supuestos en común, que se empezaría a conformar en el siglo XV y se mantendría, reformulándose pero sin cambiar sus principales características, hasta la actualidad. Aquí hay que especificar las pretensiones de un escrito universitario, ya que Aníbal Quijano no está escribiendo por fuera de los ámbitos académicos[7], sino justamente desde sus centros (digo centros

[7] Es diferente el caso, por ejemplo, del subcomandante Marcos. Sus escritos no tienen pretensiones académicas, sino que buscan visibilizar otras cosmovisiones y la forma en que los pueblos de la selva lacandona han vivido la historia. Sería erróneo entonces

y no periferias, ya que numerosos artículos suyos han sido publicados en EUA, Francia, Italia, es decir en los centros propiamente dichos de producción del conocimiento). Esto requiere que se identifiquen los parámetros a partir de los que se va a llevar adelante la discusión. Porque es sabido que no es lo mismo hacer ciencia social que filosofía, por caso.

En este aspecto Quijano es confuso porque, en su afán de tener en cuenta cosmovisiones otras, habla constantemente de **saberes**. Pero en los **saberes** incluye una infinidad de temas, que no necesariamente tienden a ser problematizados[8]. Es innegable que cada sociedad tiene su cosmovisión, sus conocimientos respecto a la medicina natural, y a todo lo que la rodea, y que también tiene una explicación, si se quiere, del funcionamiento del mundo y las relaciones sociales. Pero también es sabido que esas cosmovisiones no buscan la comprensión o explicación de la misma forma que lo busca el "saber" científico o académico. Por mucho que respetemos otras cosmovisiones, no podemos negar ni la especificidad, ni los logros relativos que el pensamiento científico ha generado para la humanidad. Es a partir de esta forma de aplicar el conocimiento que se encontraron las vacunas para muchas enfermedades que, con anterioridad, habían hecho estragos en la historia de la humanidad; que se ha logrado explorar el universo; que se han desarrollado todo tipo

acusarlo de que no respeta las reglas del campo intelectual. El caso de Quijano, sin embargo, es diferente, porque él sí pretende discutir la ciencia y la filosofía, la construcción del conocimiento académico o intelectual. Pero no se ciñe a ninguna de las reglas imperantes en cuanto a la forma de construir conocimiento. Sin embargo, nunca cuestiona el funcionamiento del campo académico. Su vida intelectual transcurre entre congresos realizados en los grandes centros de hegemonía del conocimiento y la publicación de artículos en lugares "reconocidos" por otros intelectuales. Y su participación política, cuando la tuvo, estuvo centrada en el marxismo, del que después busca "desprenderse", pero no estuvo centrada en la lucha de los pueblos indígenas. Su cosmovisión siempre fue occidentalista, inclusive cuando intenta salirse de ella.

[8] Hablo de problematizado en el sentido de buscar el por qué. La ciencia problematiza porque además de intentar responder el qué, el cuándo y el cómo, busca además responder al por qué.

de herramientas que facilitan la vida del ser humano. Esto no significa que otras formas de conocimiento no sean válidas, o sean inferiores, simplemente significa que son distintas. La exactitud que otras formas de adquirir conocimiento han logrado respecto al movimiento del universo, por ejemplo, aún sigue sorprendiendo a los científicos. Pero es innegable que la ciencia es la que ha permitido, por ejemplo, la revolución comunicacional a partir del envío de satélites a la atmósfera. Que este pensamiento científico se haya desarrollado en Europa antes que en otros lugares, es algo a explicar, no algo a condenar. Otra cosa muy distinta es que discutamos el uso que en un determinado momento histórico damos a esos avances tecnológicos. La ciencia no es ni mala ni buena: lo malo o bueno son los usos (y abusos) que hacemos de ella.

Además, dentro de "saberes" no solo nos encontramos con otras cosmovisiones, sino también con lo que podemos denominar "sentido común" u "opinión", como se ha identificado a este tipo de saber desde Platón a nuestros días. La *doxa* se diferencia de la *episteme*, o saber más específico, porque este último busca una reflexión y conocimiento sistemático respecto de lo que quiere conocer[9]. Han transcurrido dos milenios desde la exposición del gran filósofo griego, y ha habido varias complejizaciones sobre el conocimiento que podemos denominar episteme.

Asimismo, hay que establecer si se pretende un conocimiento científico o filosófico, ya que cada uno aborda problemáticas distintas y tiene formas particulares de abordaje de esas problemáticas y un vocabulario específico. Quijano no parece tener en cuenta estas diferencias, y en sus escritos siempre aparece una mezcla de lo que es el saber filosófico y el saber científico. No sólo en sus propuestas, sino más bien en la discusión que plantea de ciertos pensadores. Para él, Descartes, Hegel, Marx, Locke, Newton, Spinoza, todos ellos forman parte de la episteme eurocentrada moderna en el mismo nivel, cuando

[9] Un interesante texto al respecto de la diferencia entre conocimiento científico y sentido común puede hallarse en Nagel, 1978.

en realidad, lo único que podemos decir que tienen en común, si analizamos sus campos de pensamiento y el desarrollo de sus propuestas, es que nacieron en Europa. No desconocemos que este es un tema muy discutido, pero a pesar de ello, podemos marcar algunas diferencias entre el saber científico y el filosófico. Insisto en ello, porque muchas veces las afirmaciones que hace Quijano respecto a un proceso histórico, por ejemplo, no tienen sustento fáctico, sino más bien parecen sustentarse en supuestos filosóficos e incluso metafísicos. Más adelante retomaré esta cuestión con ejemplos concretos. Pero es necesario hacer primero algunas distinciones.

La ciencia es un saber que se basa en supuestos, no discute la existencia de lo que analiza. Por ejemplo, la física da por supuesto la existencia del movimiento; las ciencias sociales dan por supuesto la existencia de relaciones sociales que se transforman en el devenir de la historia y la existencia de personas que interactúan de formas complejas, y buscan comprender o explicar estas complejas formas de relación. Puede no haber acuerdo sobre si esas relaciones pueden denominarse "sociedad", "cultura", "civilización", si conforman totalidades con las sumas de sus partes, si se pueden o no separar en partes, si esas relaciones las llevan a cabo "sujetos", "individuos", o "gentes". Pero no hay duda que las relaciones existen, y que forman ciertas pautas de comportamiento. La filosofía en cambio, se pregunta sobre esos supuestos, y es sobre ellos que va a ir desarrollando, a lo largo del pensamiento filosófico, diferentes respuestas a estos cuestionamientos. Se preguntará si realmente existen las relaciones, si existe la "realidad", si existe el devenir. Otra de las diferencias entre saber filosófico y saber científico, es que el científico es un saber acumulativo, mientras que el filosófico es un saber no acumulativo: esto ha llevado a que se puedan plantear concepciones filosóficas que tienen fundamentos completamente distintos, como el idealismo y el realismo, o el empirismo y el racionalismo. Por último, cabe mencionar que la ciencia es un saber que busca, y necesita, la comprobación empírica o fáctica en el caso de la historia, por ejemplo, y que el saber filosófico es un saber que puede desarrollarse prescindiendo

totalmente de ello, ya que puede ser solo desarrollo especulativo, y por ello mismo indemostrable. Es en este último punto en el que, entiendo, Quijano tiene mayor confusión.

Por otra parte, si nos planteamos dentro del conocimiento científico (lugar que ocupa la sociología, desde donde escribe Quijano) debemos además ser claros sobre aquello que buscamos: comprender, describir el mundo, o bien explicarlo. Nuevamente, cada elección intelectual tiene particularidades específicas. La sociología se posiciona dentro de las ciencias sociales que buscan una explicación del mundo, no solo una mera descripción, ni específicamente una humanística comprensión. Y por último, si no estamos de acuerdo con todo este complejo abanico intelectual que se ha ido desplegando, con incontables variables, a lo largo de dos mil años, deberíamos al menos hacer una argumentación de por qué ninguna de esas formas de acceso al conocimiento nos parecen adecuadas para lo que se quiere presentar, y dar a conocer la propuesta epistémica. Lamentablemente, a lo largo de los escritos de Quijano se confunde descripción con explicación, con comprensión, con fundamentos filosóficos y determinismos históricos. Vuelvo aquí a utilizar un ejemplo anteriormente mencionado: el inicio de "todo" en 1492. Esta afirmación parece fundarse más bien en una concepción metafísica -como cuando Hegel habla del *espíritu absoluto* como la consecuencia del devenir histórico- pero aplicada al pasado más que en hechos factuales, al menos en su forma argumentativa.

Retomo nuevamente uno de los puntos trabajados con anterioridad, la idea constante en Quijano de que algunos acontecimientos históricos no podrían haber sido de otra forma. Un grave error, ya que ni en las ciencias sociales, ni mucho menos en la filosofía, tenemos leyes absolutas que nos permitan tales aseveraciones. Así, se confunde lo que se debe explicar —en este caso el por qué en Europa en un momento dado de la historia se conforma el capitalismo— con la idea de que una pretendida superioridad europea metafísica hizo que los procesos fueran de esa forma y no podrían haber sido de otra.

Un ejemplo de esta forma de encarar lo histórico, es decir, de entender que las cosas no podrían haber sido de otra manera, lo encontramos cuando Quijano habla de la constitución de la modernidad europea

> ¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una racionalidad, con la instauración del futuro como reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado (...)? (Quijano, 1988).

Aquí nuevamente cae en un error, ya que no tiene en cuenta el pasado del pensamiento europeo. Los ideales de sociedades más justas que aquellas en las que viven quienes desarrollan sus pensamientos se pueden rastrear a la Grecia clásica. Justamente *La república* de Platón es una propuesta de cómo debería funcionar una sociedad regida por los valores del bien y la justicia. Uno de los mitos que más ha sido desarrollado en el imaginario de Occidente, el mito de la Atlántida, también puede leerse en este sentido.

Del mismo modo, la idea de que "sin el nuevo lugar del futuro, el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable" (Quijano, 1988) es al menos muy discutible, ya que, justamente la idea de modernidad, históricamente ha denotado más bien una ruptura con el pasado, con lo "antiguo", más que una visión utópica de futuro.

> El término moderno ha realizado un largo camino (...) La palabra latina *moderrnus*, fue usada por primera vez en el siglo V, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos «moderno» expresó una y otra vez la connivencia con una época que se mira así misma en relación con el pasado, considerándose el resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo (...) El modernismo romántico quiso oponerse a los viejos ideales de los clásicos; buscó una nueva era histórica y la encontró en la idealización de la edad media (Habermas, 2004).

La episteme moderna

Como vimos en el apartado anterior, Quijano nunca termina de explicitar qué es lo que concibe como episteme o epistémico. Sin embargo, esta enunciación va de la mano mayoritariamente con la idea de modernidad o moderno. Así, habla de episteme moderna. Veamos qué es lo que Quijano entiende por moderno. Es importante rescatar que los primeros textos en los que se dedica a esta cuestión son de finales de la década de 1980, justamente una época en la que este tema está en auge, gracias al debate entre "modernos y posmodernos" y la fuerte presencia de esta última corriente filosófica en los ámbitos intelectuales.

En el pensamiento de Quijano, el concepto de modernidad está definido de forma bastante ambigua. En los escritos más recientes, el autor plantea que

> Desde el siglo XVII, (...) fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción (Quijano, 2007).

Para el autor no es posible comprender ese "paradigma moderno" sin tener en cuenta la racionalidad que surge de él. Aquí nos encontramos con que, si bien desde el vamos es difícil identificar qué es lo que el autor denomina "modernidad", más aún lo es entender qué es lo que entiende por racionalidad. De hecho Quijano parece mezclar dos concepciones. Por un lado, rastrea el surgimiento de la racionalidad/modernidad y pone como punto de partida, ahistóricamente, el desarrollo de Descartes en la filosofía. En el mismo escrito en el que introduce la idea de colonialidad, *Colonialidad y modernidad/racionalidad* ya trabajado en un apartado anterior, sintetiza una de sus

concepciones de racionalidad. Citaré en extenso, pues me parece importante analizar el pasaje:

> En primer término, en ese presupuesto, "sujeto" es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. EI "cogito, ergo sum" cartesiano, significa exactamente eso. En segundo termino, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros "objetos". Lo que está en cuestión en ese paradigma., es, primero, el carácter individual e individualista del "sujeto", que como toda verdad a medias falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social, como sedes de la producción de todo conocimiento. Segundo, la idea de "objeto" no es compatible con el conocimiento a que llega la investigación científica actual, según el cual las "propiedades" son modos y momentos de un dado campo de relaciones, y en consecuencia no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad ontológicamente irreductible, al margen de un campo de relaciones. Tercero, la exterioridad de las relaciones entre "sujeto" y "objeto", fundada en diferencias de naturaleza, es una exacerbación arbitraria de las diferencias, puesto que la investigación actual llega más bien al descubrimiento de que hay una estructura de comunicación más profunda en el universo (Quijano, 1991a).

En primer lugar, es inadecuado el intento de sintetizar el desarrollo filosófico de Descartes, como el de cualquier otro pensador que por diferentes motivos haya pasado a conformar parte de la historia, en tan pocas líneas. Por otra parte, la propuesta no está situada. Nuevamente, se desconoce el contexto en el que Descartes está planteando esta problemática, como también con quiénes está discutiendo y cuáles son sus intenciones. Y todo ello se mezcla con los usos que, en algunos casos, se ha hecho de su teoría. Responsabilizar a Descartes de todas las implicancias, que sin mayores argumentos, le atribuye Qui-

jano, puede seducir a quienes desconocen el campo específico del desarrollo filosófico, como me aconteció a mí misma en un momento. Pero en cuanto me introduje en los debates de la filosofía, lamentablemente observé que nuevamente sus postulados no tenían forma de ser aceptados. Lamentablemente, y creo que es una de las fortalezas que ha sostenido las propuestas de Quijano, es tal su punto de simplificación que desarmar ese entramado me llevaría a comentar extensamente el contexto y el desarrollo del pensamiento filosófico cartesiano, lo que excede ampliamente el objetivo de este trabajo.

Y es en este punto en el que quedamos entrampados. Recuerdo que, cuando sin tener mi conocimiento actual sobre estos temas, discutía con personas que criticaban el planteamiento de Quijano, yo resolvía la discusión muy fácilmente. Convencida, como estaba, de que el autor sabía de lo que escribía, acusaba a mi interlocutor de que su falta de empatía, de comprensión del planteamiento, era por causa de su colonización epistémica. Después de varios años de seguir formándome, me encantaría seguir sosteniendo esa postura, pero si quiero ser honesta, no puedo. Es tan grave, tan -paradójicamente- compleja la simplificación que realiza Quijano, que es difícil demostrar sus errores. Lamentablemente, es aquí donde utiliza lo que supuestamente critica, el privilegio epistémico. Al ser un intelectual reconocido por diferentes centros de poder, su palabra tiende a la sacralización. Ninguna persona dudaría que sus afirmaciones están sostenidas por serios análisis de las cuestiones que se encarga de debatir, porque, justamente pertenece a la elite intelectual. Una persona que no se dedica a la cuestión, puede entender que su planteamiento es verdadero y poner a cualquiera que se atreva a criticarlo en el lugar de "epistémicamente colonizado", más si en esas críticas es necesario defender a los pensadores que él critica. Si defiendo a Descartes, me acusarán de estar colonizada. Pero, quien quiera oír que oiga, Descartes es mucho más de lo que plantea Quijano y sus críticas están totalmente infundadas.

Retomemos lo que había planteado como ambigüedad, por parte de Quijano, a la hora de definir la modernidad/racionalidad eurocentrada. Vimos, por un lado, que constantemente hace enunciados situando su surgimiento en el siglo XV: "en 1492, con el nacimiento de América y de Europa, del capitalismo y de la modernidad" (Quijano, 1993), o también, "América Latina, (...) es un sujeto fundamental de la historia de los últimos 500 años. Con la constitución de lo que hoy llamamos América, se constituye también el capitalismo mundial y comienza el período de la modernidad" (Quijano, 2003); más aún, "con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, (...) y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad" (Ídem). Pero vemos que, cuando busca definirla, la sitúa en el siglo XVII, como en la cita que está al principio de este apartado. Vemos, entonces una incongruencia del recorte histórico, ya que entre uno y otro momento, pasaron ni más ni menos que doscientos años.

Por otro lado vemos que sitúa como uno de los puntos fundantes de ese pensamiento moderno/racional la filosofía cartesiana. Veamos otro de sus escritos, en los que se encarga del tema

> En el proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad inherente a ella no significaba lo mismo, en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa. De manera simplificada, en los límites de este trabajo, podría señalarse que en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante (Quijano, 1988).

Puedo decir que donde más ha predominado la "racionalidad instrumental" a la que hace referencia Horkheimer es en el empirismo filosófico, uno de cuyos exponentes principales es Hume, quien hace su obra, justamente, discutiendo con el racionalismo filosófico que

había presentado Descartes, y que dará lugar al positivismo lógico del siglo XX.

Vemos aquí una mezcla de diferentes formas de pensamiento desarrolladas en Europa, y cuando uno se sumerge en ellas, cuesta mucho ver por qué el autor las presenta como si fueran de una misma raigambre, o como si hubiesen dado un mismo resultado, más porque no desarrolla, -siempre por falta de espacio- cómo va uniendo sus propuestas epistémicas. En el caso de la anterior cita, vemos que se fusionan fuertemente dos corrientes filosóficas antagónicas que se desarrollaron durante los primeros años de lo que el autor denomina modernidad.

Veamos otra de las generalizaciones que plantea Aníbal Quijano cuando habla de un invento suyo, el "empirismo atomista". Lamentablemente, como ya es su costumbre, el autor nunca explica a qué se refiere con estos conceptos que no tienen existencia como teorías o paradigmas más allá de su propia mente. Es necesario hacer un excesivamente breve recorrido, solamente enunciado, de los cambios en el pensamiento occidental, para comprender la equivocación del planteamiento expuesto. Debemos tener en cuenta que a partir de Kant (de quien Quijano no se encarga) se diferencian con mayor intensidad las formas de conocimiento que se van a ir desarrollando. De su planteamiento sobre cómo se conforma el conocimiento se desprenderá la versión más acabada del idealismo en Hegel, y luego las críticas que vendrán de Nietzsche, Heidegger, Foucault, por sólo nombrar algunos de los filósofos que seguirán debatiendo estos presupuestos. Asimismo, a partir de los neokantianos y de la escuela de Viena, se sentarán las bases de lo que se conocerá como positivismo, y que en las primeras décadas del siglo XX se denominará positivismo lógico. Por último, el marxismo se desprenderá de todo este andamiaje, haciendo una fuerte crítica al idealismo hegeliano, y presentando una forma histórica de analizar las relaciones sociales en tanto relaciones entre los seres humanos y su forma de materializar los valores predominantes en cada momento histórico particular. Como

vemos, el escenario es muy complejo y no se puede simplificar a "una episteme moderna eurocentrada", ya que tal cosa no existe.

Para cerrar, debemos tener claro que una cosa es el empirismo y otra el atomismo. El primero surge como una filosofía que pretende discutir con el racionalismo cartesiano.

> La corriente empirista se inicia con F. Bacon (1561-1626), quien, limitándose predominantemente al plano metodológico, establece el principio según el cual toda ciencia ha de fundarse en la experiencia, o, en otros términos, que el único método científico consiste en la observación y la experimentación, y construye en consecuencia una teoría de la inducción. J. Locke (1632-1704) fue el primero en desarrollar sistemáticamente la teoría gnoseológica empirista, sosteniendo que todo conocimiento en general deriva de la experiencia. Pero el representante más ilustre de la escuela, y con quien el empirismo llega a su culminación, fue el escocés David Hume (1711-1776), porque llevó esta teoría casi hasta sus últimas consecuencias con una hondura y sutileza que convierten sus análisis en piezas maestras de la argumentación filosófica; sus profundas críticas a los dos principales conceptos de que se valía el racionalismo, los conceptos de causalidad y de substancia, preparan el camino para las investigaciones de Kant (Carpio, 2015).

En cambio, el atomismo es una corriente filosófica de la antigua Grecia, o bien la filosofía planteada por Russell en las primeras décadas del siglo XX. Russel desarrollará un tipo de análisis del lenguaje que aspira a poner de manifiesto sus imperfecciones lógicas, y nos advierte que "el lenguaje nos extravía por su vocabulario y por su sintaxis. Debemos estar en guardia sobre ambas cosas para que nuestra lógica no nos conduzca a una falsa metafísica" (Pescador, 1989), advertencia que evidentemente Quijano ha tomado a la ligera.

Y todo lo sólido se desvanece en el aire

He utilizado mi experiencia personal porque me parece realmente ilustrativa. En su momento, me sedujeron los planteamientos decoloniales. Pero al comenzar a hacer un estudio metódico de sus propuestas, para mi gran decepción, me encontré que inclusive el que parecía ser el más sólido exponente de esta (supuesta) corriente de pensamiento se desvanecía en el aire. Lo que en su momento apareció como un oasis terminó siendo no más que un espejismo.

Entiendo que las problemáticas que se intentan abordar desde el "pensamiento decolonial" deben plantearse con seriedad y tenerse en cuenta para mejorar, día a día, la comprensión sobre el funcionamiento de las relaciones sociales que predominan en nuestro mundo. Personalmente, esto me parece sustancial cuando aún no renuncio a la utopía de construir una sociedad cada vez más justa, cada vez más igualitaria, cada vez más democrática. En palabras del subcomandante Marcos, un mundo en el que quepan muchos mundos.

He trazado las líneas centrales que fui desgranado a lo largo de mis investigaciones. Todo lo planteado, y muchas cosas que no he podido desarrollar, me han llevado al abandono de esta forma de presentar el conocimiento, y me han acercado nuevamente al marxismo al que he leído con la misma meticulosidad, y en el que he hallado mundos riquísimos de análisis de lo social. Y en este punto no puedo olvidar las palabras de un gran pensador, que sintetizan mi posición:

> Sin un compromiso profundo con el marxismo (...) habríamos buscado un puerto de refugio en la vida interior o bien nos abríamos colocado al servicio de los amos. Pero, entre quienes nos salvamos de estos dos destinos, sólo unos pocos conservamos una pequeña bolsa en la que, antes de lanzarnos al mar, guardamos, para preservarlos, los frutos más saludables de la tradición intelectual europea, **el valor de la investigación, el fermento de la duda, la disposición al diálogo, espíritu de crítica, moderación en el juicio, rigor filológico, sentido de la**

> **complejidad de las cosas.** Muchos, demasiados, se privaron de este bagaje: lo abandonaron, por considerarlo un peso inútil, o bien jamás contaron con él, pues se lanzaron al agua antes de haberlo adquirido. No se los reprocho, pero prefiero otras compañías. (Bobbio citado en Anderson, 1998).

Bibliografía

Alageme, Augusta (1979) Imperialismo y problema Nacional: a propósito de algunas tesis de Aníbal Quijano, *Revista de la Universidad Católica* (5).

Anderson, Perry (1998) *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama.

Bayer, Osvaldo (Coord.) (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina.

Carpio, Adolfo (2015) *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Paidós.

Floristán, Alfredo (2015) *Historia Moderna Universal*. Barcelona: Ariel.

Fundora, Sandra Morales (2001) *El negro y su representación social*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Goody, Jack (1977) *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.

Habermas, Jurgen (2004) "Modernidad: un proyecto incompleto". En Casullo, Nicolás, *El debate modernidad - posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica.

Harris, Marvin (1979) *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.

Mignolo, Walter (2009) *El lado más oscuro del renacimiento*. Bogota: Universitas Humanisticas.

Nagel, Ernest (1978) "La ciencia y el sentido común" en *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires: Paidós.

Pereyra, Carlos (1988) *El sujeto de la historia*. México: Editorial Patria.

Pescador, José Hierro (1989) *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Quijano, Aníbal (1964) "La Emergencia del Grupo Cholo en el Perú", Memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología, Bogotá.

Quijano, Aníbal (1965) El movimiento campesino peruano y sus líderes, *América Latina VII* (4).

Quijano, Aníbal (1966a) "Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina", en S. M. Lipset y Aldo Solari (eds.), *Las elites contemporáneas de América Latina*, Buenos Aires: Paidos.

Quijano, Aníbal (1966b) I Movimenti Contadini Contemporanei, *Rivista Di Economía Agraria 5* (21).

Quijano, Aníbal (1967a) "La urbanización de la sociedad en América Latina". División de Asuntos Sociales, CEPAL. Santiago, Chile.

Quijano, Aníbal (1967b) "Notas sobre el concepto de 'marginalidad social'". División de Asuntos Sociales, CEPAL. Santiago, Chile.

Quijano, Aníbal (1967c) "Tendencies in Peruvian Development and in the Class Struggle". En Petras, James y Zeitlin, Maurice (eds.), *Latin America: Reform Or Revolution*. Nueva York: Fawcett Publications.

Quijano, Aníbal (1967d) "Urbanización, Cambio Social y Dependencia". En Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (eds.), *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*, Santiago: Editorial Universitaria.

Quijano, Aníbal (1967e) *Tendencias de cambio en la sociedad peruana*. Santiago: Centro de Estudios Socio-Económicos, Universidad De Chile.

Quijano, Aníbal (1967f) Urbanización y tendencias de cambio rural en América Latina". División de Asuntos Sociales, CEPAL. Santiago Chile.

Quijano, Aníbal (1967g)”El proceso de urbanización en América Latina”. División de Asuntos Sociales, CEPAL. Santiago, Chile.

Quijano, Aníbal (1968) Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica, *Revista Mexicana de Sociología 30* (3).

Quijano, Aníbal (1971) “Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú (Introducción y Parte primera)” y “La modernización y homogeneización relativa del capitalismo en el Perú”, Buenos Aires: Ediciones Periferia.

Quijano, Aníbal (1974a) “Nationalism and Capitalism in Peru”. *Monthly Review Press.*

Quijano, Aníbal (1974b) *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima: Fondo Editorial Popular.

Quijano, Aníbal (1974c) La naturaleza de la crisis actual del capitalismo, *Economía* (62).

Quijano, Aníbal (1980a) “Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano” En: *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.

Quijano, Aníbal (1980b) Los usos de la democracia burguesa, *Sociedad y Política* (10).

Quijano, Aníbal (1981a)Uber die direkte demokratie der Produzenten, *Lateinamerika* (5).

Quijano, Aníbal (1981b) Poder y democracia en el socialismo, *Sociedad y Política* (12).

Quijano, Aníbal (1982) “Tecnología del transporte y desarrollo urbano”. En *Aproximación Crítica a la Tecnología en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

Quijano, Aníbal (1988) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política Ediciones.

Quijano, Aníbal (1990 29 de agosto) “La crisis en Europa del Este y la Izquierda en América Latina”. En Cultura Libre, Suplemento de Pagina Libre.

Quijano, Aníbal (1990) Notas sobre la crisis de las ciencias sociales, *Revista De Sociología Universidad de San Marcos 6* (7).

Quijano, Aníbal (1991a) Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena 13* (29): 11-20.

Quijano, Aníbal (1991b) La modernidad, el capital y América Latina, *Revista del Centro de Educación y Cultura* (10).

Quijano, Aníbal (1992) "Réflexions sur l'interdisciplinarité, le développement et les relations interculturelles". En *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. París: UNESCO- ERES.

Quijano, Aníbal (1993a) América Latina en la economía mundial, *Problemas del desarrollo XXIV* (95).

Quijano, Aníbal (1993b) "Raza", "etni" y "nación" en Mariátegui. Cuestiones Abiertas. En R. F. (Ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.

Quijano, Aníbal (1994) "Colonialité du Pouvoir et Démocratie en Amérique Latine". En *Future Antérieur: Amérique Latine, Democratie Et Exclusion*. Paris: L'Harmattan, France.

Quijano, Aníbal (1997 24 de agosto) "Globalización y exclusión desde el futuro". *La República*, Lima.

Quijano, Aníbal (1997a) "Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas" En: Gonzáles, Helena y Schmidt, Heidulf (comps.). *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas: Nueva Sociedad.

Quijano, Aníbal (1999) *¡Qué tal raza! Familia y Cambio social* (págs. 186-204). Lima: CECOSAM.

Quijano, Aníbal (2003) "El trabajo al final del siglo XX". En Bernard Founou-Tchuigoua, S. D., *Penseé sociale critique pour le XXI siécle*. París.

Quijano, Aníbal (2007) "La colonialidad del poder y la clasificación social". En S. C. (Comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992) América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos de desarrollo, *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (134).

Warllestein, Immanuel (2005) *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

IV. Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial

Miguel Ángel Urrego

Se afirma que el *giro decolonial o descolonial* (GD) no expresa propiamente un colectivo unificado, pues existen diversas posturas teóricas y metodológicas; hay transformaciones en la exposición de las ideas y cambios teóricos en los miembros fundadores. No obstante, hay un conjunto de ideas comunes, de autores citados, de conceptos empleados, etc., que nos permite hablar de una tendencia claramente identificable debido a un origen teórico similar: asumen que la categoría de colonialidad tiene la misma importancia que las nociones de plusvalía en Marx e inconsciente en Freud; destacan el concepto de raza como central a la hora de explicar el orden social y político construido en América Latina desde el siglo XVI; vienen trabajando como grupo por casi dos décadas, especialmente porque han acuñado una serie de conceptos y un lenguaje que los identifica.[1] Finalmente

[1] La reconstrucción de la trayectoria del grupo la hacen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en la introducción al libro *El giro decolonial. Reflexiones para una di-*

existe una reivindicación de la denominación, pues muchos investigadores se autodefinen como decoloniales, al igual que las publicaciones especializadas, sin importar la variedad de los temas que estudian (ecología, feminismo, pedagogía, etcétera). [2]

El debate promovido en los últimos años por el denominado giro decolonial ha cuestionado la forma de entender los conceptos de Ilustración, modernidad, universalidad y colonialidad al establecer, en primer lugar, que la modernidad se origina a partir de 1492 y que, por tanto, la Ilustración y las revoluciones del Atlántico pueden ser consideradas como una segunda modernidad, fundamentalmente de carácter europeo. En segundo lugar, consideran que la modernidad debe ser concebida junto a la colonialidad como dos caras de la misma moneda. La colonialidad se manifiesta en diversos terrenos, por lo que puede afirmarse la existencia de una colonialidad del saber, del ser, etcétera. En tercer lugar, sostienen que el colonialismo español creó un modelo de organización de la sociedad y la economía, del orden político y cultural, de las relaciones de género, etc., que se basó en el concepto de raza, por lo que la noción de clase social deja de ser operativa. Finalmente la modernidad/colonialidad se expresa en una visión europea, machista, racionalista y de extrema violencia que recibe el nombre de eurocentrismo y, por ello, no es adecuado utilizar a los pensadores ni a la ciencia europea, sino más bien reivindicar el lugar de enunciación y volver a las epistemologías prehispánicas.

versidad epistémica más allá del capitalismo global (2007). Nótese que en esta introducción establecen una continuidad entre el colectivo modernidad/colonialidad y el giro decolonial o descolonial, como recientemente se autodenomina, y que asignan a Nelson Maldonado-Torres la paternidad del concepto, p. 9. Es Walter Mignolo quien afirma que la categoría colonialidad tiene la misma importancia que la de plusvalía e inconsciente y que fue Aníbal Quijano quien estableció la diferencia entre ésta y la noción de colonialismo.

[2] De hecho existe un centro difusor de publicaciones y grupos descoloniales, el denominado Directorio de revistas descoloniales y de pensamiento crítico de nuestro Sur (Deycrit-Sur).

A pesar de la pertinencia de algunos de los cuestionamientos de este grupo de intelectuales —que como lo veremos no son nuevos en la historia de la filosofía—, la aparente radicalidad de sus afirmaciones o la importancia de su inclinación por la causa de los subalternos, creemos que existe un variado tipo de debilidades teóricas y metodológicas en sus concepciones y unas muy cuestionables implicaciones políticas de sus fundamentos, por lo cual se hace necesaria una revisión de su propuesta a partir de una crítica desde la historia y la filosofía. Para el desarrollo de nuestro punto de vista -que en lo fundamental es el de un historiador que coquetea con la filosofía- nos detendremos únicamente y de manera breve en tres aspectos: el problema del origen y la legitimación del grupo; el rechazo al eurocentrismo y la reivindicación del lugar de enunciación; y las implicaciones políticas de la postura decolonial.

El origen y la legitimación de una tradición

El giro decolonial descansa sobre un conjunto variado de principios, entre ellos el de ser el lugar más avanzado y el único enfoque válido para realizar crítica en la actualidad. Para ello, sin embargo, introduce sistemáticamente trampas en la argumentación: diríamos que es una estrategia en su necesidad de lograr el reconocimiento de su proyecto. En primer lugar, se reclama heredero de lo más avanzado del pensamiento latinoamericano: según algunos de sus voceros, es el último peldaño de una larga tradición, lo que como veremos más adelante no es del todo cierto pues la mayor parte de sus representantes ha establecido fuertes críticas a estas mismas tradiciones. Eduardo Escobar, al explicar el origen del grupo modernidad/colonialidad, señala que existen:

> (...) a number of factors that could plausibly enter into the genealogy of this group's thinking, including: liberation theology from de 1960s

> and 1970s; debates in Latin America philosophy and social science around notions of liberation philosophy and autonomous social science (e.g. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzalez Casanova, Darcy Ribeiro); dependency theory; debates on Latin America modernity and postmodernity in the 1980s, followed by discussions on hybridity in anthropology communications and cultural studies in the 1990s; and, in the United States, the Latin American Subaltern Studies Group (Escobar, 2002: 1-2).

En segundo lugar, se resalta el hecho de que se trata de la síntesis de muchas propuestas. Ramón Grosfoguel, en un artículo de 2006 que el lector puede encontrar en varias versiones en revistas o libros de las que también es editor, señala que su propósito es articular cinco perspectivas decoloniales: *world-sistems analysis* (Wallerstein, 1974), *coloniality of power* (Quijano, 1991), *U.S. Third World Feminism* (Moraga y Anzaldúa, 1983), *philosophy of liberation* (Dussel, 1977) y *border thinking* (Mignolo, 2000)" y, reiteramos, las considera a todas críticas "decoloniales" (Escobar, 2002: 1-2).

En tercer lugar, se reinvindica como una forma distinta de pensar, situada en los bordes del sistema:

> the MC program should be seen as another way of thinking that runs counter to the modernist narratives (Christianity, liberalism, and marxism); it locates its own inquiry in the very borders of systems of thought and reaches toward the possibility of non-eurocentric modes of thinking (Escobar, 2002: 2)

Esta forma de plantear el origen del grupo modernidad/colonialidad se aparta de la manera en que Castro-Gómez y Grosfoguel presentaron el giro decolonial. En efecto, para estos autores el origen del grupo debe buscarse en los inicios de la década de 1990. Su explicación comienza con las actividades del *Coloniality Working Group* que dirigía el sociólogo puertorriqueño Kelvin Santiago y culmina con la defensa de la noción de lugar de enunciación con la que rechazan el postmodernismo, la teoría poscolonial y los estudios subalternos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La primera trampa de la argumentación consiste en incluirse como parte de una tradición –término que emplea Escobar- y ser el último peldaño del pensamiento crítico. La relación del grupo modernidad/colonialidad y luego del giro decolonial con las corrientes mencionadas nunca se explica y, por el contrario, muchos han elaborado comentarios despectivos hacia las mismas opciones mencionadas por Escobar. La pregunta es entonces ¿cómo se reivindica la pertenencia a una tradición? ¿Cómo se puede afirmar que forman parte de una tradición, de la teología de la liberación por ejemplo, en la que dos de los componentes (teología y marxismo) son catalogadas al mismo tiempo como "narrativas modernas" y expresiones del eurocentrismo?

Nótese, además, que no existe ningún reconocimiento por parte de los autores mencionados al marxismo, olvidando que precisamente uno de los orígenes del concepto de eurocentrismo y de su crítica se debe al marxismo, a la elaboración de Samir Amin. Esto no es gratuito: si hay algo que caracteriza al giro decolonial es precisamente ser antimarxista. Pero preguntamos ¿cómo se puede hacer referencia a las corrientes críticas en América Latina sin mencionar al marxismo?[3] ¿Cómo considerar algunas de estas escuelas sin contemplar el marxismo? Lo paradójico es que en sus inicios, cuando no habían roto con las teorías poscoloniales tan decididamente, la relación con Marx era distinta, pues se reconocían sus aportes. Luego, a medida que el grupo fue trabajando, el rechazo fue casi absoluto. Veamos con ejemplos este tránsito.

[3] Los decoloniales han expresado un fuerte rechazo al marxismo, deformando los argumentos algunas veces, desconociendo sus aportes otras y finalmente señalando que Marx nunca se refirió al colonialismo, a la dominación masculina, al cristianismo y que es un pensador eurocentrista. Véase a manera de ejemplo lo dicho por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y en la mayor parte de los artículos del libro de Boaventura S. Santos y María Meneses (2014), especialmente los artículos de Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Grosfoguel.

En las primeras reuniones del grupo modernidad/ colonialidad Marx aparece como uno de los artífices de la crítica. Al hablar de las teorías poscoloniales se dice: "el propósito de este ejercicio era doble: por un lado, provincializar las pretensiones universalistas y civilizatorias de la cultura europea; por el otro, desenmascarar la supuesta neutralidad política de las llamadas ciencias humanas, *continuando y renovando de esta manera el proyecto marxista de la ideologiekritik*." (Castro-Gómez, Guardiola, Millán, 1999: 10).[4]

Sin embargo, luego observamos como Marx es presentado como un eurocéntrico, identitario, occidental y que no entiende la naturaleza del colonialismo, señala Grosfoguel:

> Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge de una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversalidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 64).

Por su parte Santiago Castro-Gómez señala que Marx es heredero de las tesis de Hegel de los "pueblos sin historia"; que para Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo; que lo percibe como un tránsito necesario para el advenimiento del comunismo; y que nunca vio que tuviera incidencia en las prácticas ideológicas de la sociedad (Castro- Gómez, 2005: 16 y 19).

Pero cuando se rechaza este tipo de afirmaciones por sus imprecisiones o incluso tergiversaciones, algunos decoloniales señalan que Marx es un pensador aún útil y que subyace en la crítica decolonial!.

[4] Las cursivas son nuestras.

¿Cómo explicar esta dualidad? Por el hecho, creemos nosotros, de que permanentemente se busca construir artificialmente la pertenencia de los decoloniales a una tradición de resistencia del pensamiento latinoamericano.[5] Como lo veremos más adelante, de lo que se trata con esta estrategia es únicamente lograr un efecto de legitimación. Si se forma parte de lo más crítico del pensamiento latinoamericano ¿cómo dudar de la nobleza del giro decolonial?

La segunda trampa es ocultar el origen en el posmodernismo y el posestructuralismo. Escobar es muy cuidadoso en no negar el hecho de que el grupo modernidad/colonialidad "finds inspiration in a number of sources, from European and North American critical theories of modernity and postmodernity to South Asian subaltern studies, Chicana feminist theory, postcolonial theory, African philosophy; many of this members operate winthin a modified world systems perspective" (Escobar 2002: 2). Sin embargo, la mayor parte de los autores prefieren evitar cualquier referencia directa a este origen teórico.

La trampa consiste en reivindicar un pensamiento crítico latinoamericano y el lugar de enunciación, pero a la vez desarrollar una fuerte postura posmoderna.[6] Pero como veremos, existe al exponer el concepto de lugar de enunciación y explicar la necesidad de oponerse a la pretensión de universalidad del pensamiento europeo, un rechazo sistemático a corrientes como la teoría poscolonial, el posmodernismo y los estudios subalternos. Por otra parte, se tiende a obviar que quienes se consideran piedras angulares de los decoloniales (Mignolo, Castro-Gómez) tienen como referencia teórica al posestructuralismo, en particular Foucault, y no a los pensadores lati-

[5] No es extraño encontrar esfuerzos de diversos autores por colocar a la fuerza dentro de la etiqueta poscolonial a críticos latinoamericanos, aunque su trabajo sea de otra época o no tenga nada en común, tal como ocurre con Mariátegui, Fanon o Paulo Freire. Véase a manera de ejemplo, Germano y Avelino de Lima, 2013: 103-170.

[6] De hecho, en los primeros años no hay una ruptura con las teorías poscoloniales, tal como se evidencia con el título del libro que reunió uno de los primeros encuentros del grupo (Castro-Gómez, Guardiola, Millán, 1999).

noamericanos. De hecho existen notables diferencias entre las escuelas críticas latinoamericanas y el giro decolonial, aunque también cambios permanentes de criterio. Es el caso de Enrique Dussel, que pasó de criticar a miembros del giro decolonial —especialmente a Castro-Gómez— por ser posmodernos, a señalar que la filosofía de la liberación y en particular él, ya había expuesto críticas al eurocentrismo o reivindicado a las mujeres; es decir que no había novedad en los decoloniales y que simplemente eran una continuidad de su proyecto filosófico.[7] Más recientemente utiliza los nombres de las dos corrientes –decolonialidad y filosofía de la liberación- como sinónimos.[8] Por otra parte, miembros del giro decolonial han expresado críticas a Dussel, especialmente Castro-Gómez y en menor grado Mignolo (Castro-Gómez, 1996; Mignolo, s/f).

Pero aún más, se liga el concepto de colonialidad a la legitimización del giro gecolonial, a la institucionalización de esta corriente como la "única" opción posible. En palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel: "Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse *como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*" (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 21). Con tal afirmación, ¿quién osaría cuestionar algo?

Posteriormente se produce la institucionalización de una serie de conceptos que los autores que se reclaman exponentes del giro decolonial retoman constantemente, en una permanente estrategia de citarse mutuamente... El objetivo es lograr el efecto ya señalado: institucionalizar el giro decolonial como la única "teoría crítica" la-

[7] Dussel es muy crítico a la hora de señalar el origen posmoderno de filósofos como Santiago Castro-Gómez. Además sostiene que su obra está en contra del pensamiento progresista de América Latina, resalta las limitaciones de Foucault y las virtudes de Levinas (Dussel, 2015: 36 y ss.).

[8] Otro ejemplo de este ir y venir de Dussel se da cuando destaca su propio trabajo de más de una década alrededor de Marx, critica a quienes hablan de este autor sin conocer su obra, y no obstante afirma recientemente que la hipótesis de que la raza es la categoría central para entender América Latina y no las clases sociales es el aporte más grande de Aníbal Quijano al marxismo latinoamericano (Dussel, 2018).

tinoamericana posible. A los ya mencionados ejemplos de Escobar y de *El giro descolonial* habría que sumar varios ejemplos de esta práctica de cita mutua y en algunos casos de autocita ininterrumpida, actitud que repiten otros autores que rodean y alaban permanentemente al grupo principal. Se dirá que esto es común y necesario, dada la presentación de la perspectiva decolonial en el medio intelectual latinoamericano, pero la estrategia la seguimos encontrando en una gran cantidad de artículos que hablan de pedagogía, feminismo, ecología, etcétera.

Además de esta permanente autocita y repetición de la misma idea, recientemente algunos que defienden la corriente tratan de dar un paso adicional en la legitimación repitiendo que el giro decolonial suma y supera las anteriores propuestas críticas del pensamiento latinoamericano (Gandarilla, 2016: 257)[9]. Los nuevos conceptos que van a caracterizar a este grupo son, entre otros: sistema moderno colonial; colonialidad del poder; diferencia colonial y colonialidad global; colonialidad del ser; eurocentrismo; epistemologías y pensamiento no eurocéntrico; exterioridad; transmodernidad; pensamiento borde; epistemología borde; y hermenéutica pluritópica.

La estrategia empleada tiene varios problemas señalados al inicio: uso a comodidad de los autores, radicalismo verbal antioccidental y anti eurocéntrico y condena del empleo de filósofos europeos en algunos casos y en otros no. Pero lo que nos parece más grave es que el culto de la novedad los lleva a no citar a los autores que han originado los conceptos y las propuestas, como lo hace Quijano con la centralidad de la noción de raza. Hay que señalar que la propuesta tiene una importante tradición en la perspectiva negra elaborada en Estados Unidos, donde Quijano trabajó por varios años. Uno de los tantos

[9] Sostiene este autor correctamente que el problema colonial ya había sido abordado en 1948 por Héctor Álvarez Murena y en 1953 por Pablo González Casanova, pero luego introduce la trampa de ligar estas problematizaciones con el giro decolonial cuando dice: "estos dos planteamientos *prefiguran* el planteamiento decolonial". Las cursivas son nuestras.

autores no reconocidos es Cedric J. Robinson, quien publicó un famoso texto en 1983 en el que llamó la atención sobre las limitaciones del marxismo para estudiar la problemática de la raza, sobre el hecho de que se basa en un modelo europeo y sobre la necesidad de vincularse con las tradiciones africanas; casi el mismo programa de los decoloniales (Robinson, 1983)[10]. Si uno se detiene un poco, entenderá que otras nociones, como la lucha contra el eurocentrismo, la noción de colonialidad, la reivindicación de otras filosofías periféricas, venían exponiéndose desde varias décadas en los trabajos de quienes estudiaron la filosofía africana, árabe y oriental, los negros, los chicanos, las mujeres, etc.; sin embargo, las explicaciones y categorías se nos presentan como novedosas y elaboradas por los decoloniales. Es tan evidente este defecto que quienes tienen origen caribeño, entre los que también hay significativos desarrollos del marxismo negro a lo largo del siglo XX, deben aceptar que la centralidad de la raza no es de Quijano. Lo más extraño es que Dussel nos presenta esta propuesta como el último desarrollo del marxismo latinoamericano. [11]

Por otra parte, si se enfatiza la noción de colonialidad del saber y se reivindica una tradición de pensadores "nuestros" -Guamán Poma, Franz Fanón, Aimé Césaire- en nombre de una epistemología borde o del lugar de enunciación ¿cómo colocar en el mismo terreno a pensadores como Dussel, Quijano o Grosfoguel? ¿Acaso Dussel no viene de una larguísima reflexión sobre filósofos catalogados como "eurocéntricos" (cristianismo, Marx, Levinas, Apel, etcétera)? ¿Acaso miembros del giro decolonial no han reivindicado a Foucault como un autor indispensable? Y acaso este filósofo ¿no ha sido clasificado como posestructuralista y piedra angular de la teoría poscolonial y

[10] De hecho, el posestructuralismo había otorgado un lugar central a la noción de raza, por lo que un lector cuidadoso puede encontrar entre los investigadores de esta corriente muchos ejemplos del modelo expuesto años más tarde por Quijano.

[11] Grosfoguel, de origen puertorriqueño y conocedor de la problemática del negro en el Caribe, ha tenido que reconocer en diversos escenarios que el modelo de raza no es de Quijano y que éste no cita a autores como Cedric J. Robinson, compañero de trabajo de Quijano.

catalogado como pensamiento crítico, aunque válido según algunos decoloniales por su lugar de enunciación únicamente para Occidente? Reducir la discusión al lugar de nacimiento de los autores empobrece el debate.

El problema del punto de partida, de las fuentes teóricas, del origen de los conceptos, de la valoración de las escuelas críticas latinoamericanas, etc., no es un problema menor y, por el contrario, nos permite constatar la existencia de un proyecto posmoderno que erige una postura aparentemente radical pero con implicaciones políticas muy cuestionables.

Colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación

El giro decolonial ha justificado su propuesta a partir de la articulación de tres conceptos: colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación. Con ellos plantea no solamente un rechazo al posmodernismo, las teorías poscoloniales, los estudios subalternos, el marxismo, es decir todo lo que no es latinoamericano, sino que a la vez abre las puertas a quienes sugieren un retorno a las epistemes indígenas.

Para explicar la colonialidad comienza por señalar que al arribo de los españoles se creó un orden fundado en la raza, que no solamente significó la explotación de los recursos económicos y el dominio político, sino que creó un orden en el terreno de las ideas que invalidó cualquier otra forma de conocimiento. Este orden facilitó la supremacía total de Europa y creó una visión en la que aparece como el paradigma de la civilización y única fuente de conocimiento y ciencia. Este orden expresa los valores del hombre blanco, cristiano, racionalista y europeo. A pesar de haberse roto con España a comienzos del siglo XIX y de haberse creado una vida republicana relativamente independiente, para América Latina esto no significó una ruptura en el orden de las ideas; por el contrario, la colonia

siguió –más bien sigue- viviendo, pues la asumimos como natural. A renglón seguido señala que la modernidad se origina en el momento de arribo de los españoles a América y que desde el comienzo el continente formó parte de los circuitos capitalistas, por lo que la colonialidad es su doble. [12]

Afirma que la ruptura con este orden establecido por la modernidad capitalista ha tenido varias alternativas: el posmodernismo, las teorías poscoloniales y los estudios subalternos. Sin embargo, estas salidas corresponden a la forma en que se producen las rupturas en el capitalismo central y en las naciones de África y Asia, que fueron colonias hasta hace relativamente poco. Son respuestas a situaciones históricas, geográficas y culturales distintas, corresponden a lugares de enunciación diferentes a los de América Latina. Por su parte, el marxismo también representa una salida teórica específicamente europea; además, según los decoloniales, Marx no se enfrentó al colonialismo.

Este rechazo a las alternativas teóricas mencionadas en nombre del combate contra el eurocentrismo se acompaña con una propuesta de retorno a las epistemes prehispánicas y al uso de los teóricos latinoamericanos. Por ello la fascinación con el mundo quechua y aimara, las poblaciones negras, las mujeres y los teóricos que han intentado desde América Latina romper con las epistemes occidentales.

Este retorno a las raíces en nombre del lugar de enunciación se justifica con dos quejas. La primera es que no se reconocen los aportes intelectuales de los latinoamericanos en las enciclopedias y manuales universitarios y que los filósofos consagrados no citan a los nuestros, desconocen sus reflexiones y sus aportes (Gandarilla, 2016: 258).[13] La

[12] La formulación del concepto de colonialidad tiene una larga historia, aunque con respecto a los decoloniales alcanzó un gran desarrollo gracias a un congreso y a la publicación del libro de Edgardo Lander (2000).

[13] Este es un punto de partida de la mayor parte de los decoloniales en sus artículos y conferencias. También de gran parte de los latinoamericanistas que trabajan en Estados Unidos, como Jorge Gracia. José Gandarilla cita tres obras, manuales o enciclope-

queja no es nueva y evidentemente tiene una larga tradición, especialmente en algunos momentos estelares del debate sobre si existe o no filosofía en América Latina y en balances sobre la filosofía latinoamericana en Estados Unidos (García, 2010: 17-34). El planteamiento es parcialmente cierto. No podemos obviar el hecho de que en algunos lugares no aparezcan filósofos latinoamericanos, pero eso no hace cierta la hipótesis del desprecio por todo lo elaborado en América Latina. Por el contrario, hay muchísimas referencias a la importancia de los aportes latinoamericanos a la filosofía, al arte y la literatura.[14]

La segunda queja es que somos "consumidores" de conceptos, autores y formas modulares. Con ello se quiere decir que sólo copiamos o que únicamente consumimos teoría. El argumento es falso, pues es imposible reproducir un autor, así se intente "copiarlo". Por otra parte, hay que señalar que América Latina se ha anticipado a la reflexión a partir de algunos autores, incluso antes que en muchos lugares del mundo. La traducción y el uso de Heidegger, por ejemplo, fueron frecuentes en nuestro continente en los años treinta del siglo pasado. [15]

Para elaborar un balance adecuado del uso de los conceptos y teorías originadas en Europa es necesario referirse brevemente a dos hechos: a la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana y a los aportes de la historia de la lectura. En varios momentos de la historia de la filosofía latinoamericana, especialmente a lo largo del siglo XX, se ha abordado la pregunta por su existencia y su especificidad. No queremos repetir dicha polémica, sino más bien asumirla

dias, por ejemplo, en las que América Latina no es considerada plenamente, especialmente su pensamiento crítico y decolonial.

[14] Perry Anderson sostiene, por ejemplo, que el concepto de posmodernidad se originó en América Latina (Anderson, 1998).

[15] No podemos explicar este planteamiento dada la naturaleza del presente texto, pero una historia de los intelectuales permite apreciar de una manera distinta el supuesto desconocimiento o desprecio por los pensadores latinoamericanos.

desde una pregunta: ¿cómo se concibe su periodización? Se sabe que toda historia establece períodos, y aunque para muchos es obvia la respuesta, nos permite establecer diferencias sustanciales entre las distintas corrientes de pensamiento, lo que finalmente también define la posibilidad de una respuesta afirmativa o negativa. *Grosso modo* existen tres respuestas al problema de la periodización: aquella que establece el inicio de la filosofía en el siglo XVI, con la llegada de los españoles; la que sólo, y a regañadientes, acepta para la segunda mitad del siglo XX el término "filosofía latinoamericana"; finalmente aquella que exalta la existencia de una filosofía antes de la llegada de los españoles. Veamos muy brevemente los argumentos que justifican tales modelos y la manera en que los decoloniales participan de la polémica.

El principal problema que subyace a la pregunta por la existencia o no de una filosofía en América Latina es que únicamente se concibe su formulación y respuesta desde la manera en que Occidente ha concebido la filosofía. En particular, se remite al modelo del mundo griego y desde un lugar específico: la escritura. La única manera en que la filosofía es factible es con su transmisión a través del libro. De igual forma, se ha concebido la respuesta desde una definición cartesiana de la filosofía, es decir a partir de su vinculación con la razón, los sistemas filosóficos y la modernidad. En estos hechos radica la dificultad de la respuesta a la formulación de la pregunta, pues su negación o afirmación se da dentro de una jaula de la que no hay escapatoria posible. ¿Cuál sería entonces la forma de romper el cerco? Aunque no lo podemos abordar por cuestiones de espacio, creemos que es necesario responder a cuatro problemas: el del humanismo, el de la noción de símbolo, la historia del libro y la universalidad o la forma en que circulan por el planeta las ideas.

El primer problema es suponer que lo específicamente humano es un atributo de una raza o de una zona geográfica o de una época. Evidentemente Occidente se ha construido sobre esta visión y ha hecho de Grecia o de Alemania la cuna de civilización, y del hombre blanco, llámese ario o de cualquier otra forma, el artífice de la filoso-

fía. Los demás pueblos aparecen como simples espectadores de la historia, consumidores de formas modulares o portadores de visión de mundo. De manera que no extraña que exista una afirmación que emparenta la filosofía con Occidente. Lo paradójico es que nuestros filósofos interiorizaron tal punto de partida y lo asumieron como propio; por ello, a la hora de formular la pregunta de si existe o no una filosofía en América Latina, responden como europeos, como si fueran representantes de los grandes centros de poder. Por este motivo al definir la filosofía se recurre a cualquiera de las siguientes opciones: 1) es una actividad separada de la religión y la cultura; 2) está alejada del mito; 3) se diferencia de las visiones de mundo; 4) sólo es posible cuando se desarrollan sistemas; 5) es científica; 6) sólo es factible dentro del sistema educativo y particularmente en las universidades; 7) es imposible su existencia en América Latina pues el predominio del ensayo y la escritura en castellano impiden hacer ciencia y filosofía. En la crítica a este modelo aciertan la teoría poscolonial, los estudios subalternos y los decoloniales.

El resultado de este modelo que asocia filosofía y Occidente es que instituye la división de la humanidad en razas y geografías a las cuales le están vedadas el pensamiento y la reflexión, la razón y la formulación de la ciencia. Pero ¿cómo entender que un grupo humano carezca de las habilidades o disposiciones que lo hacen específicamente humano -en este caso el pensamiento- solo por el hecho de ser negro, pobre, tercermundista o mujer? Evidentemente pensar es una respuesta típicamente humana que no tiene ninguna limitación, sencillamente es posible o no. Por supuesto, pensar no es una actividad que se realiza en abstracto, sino en condiciones específicas: es posible porque concurren posibilidades concretas para su realización. Diríamos con Bourdieu que existe una distribución de capital cultural que hace factible una forma de circulación de los resultados del pensar, por lo que ya no se trataría de un atributo perteneciente a una raza o nación. Pensar aparece como imposible porque existe una distribución de capitales y pertenencias a lugares en la producción y circulación que restringen tal posibilidad. En la modernidad,

el atributo se restringió con las lógicas de la división internacional del trabajo a tal punto que la forma en que Occidente se imaginó la modernidad se constituyó en el único modelo aceptable. Por supuesto, pensar, como atributo humano y a pesar de todas las condiciones que impuso la colonización, fue posible, pues al pensar solo le es necesario lo humano.

El segundo gran problema es que la filosofía se asocia con la escritura. Esta es una herencia de antiquísimas taxonomías que dividieron a los pueblos en primitivos y civilizados, y aquellos que tenían historia y otros que tenían prehistoria. Por ello es fácil encontrar que las periodizaciones sobre la historia de la filosofía establecen una división según las formas de acceso a la escritura. Señala Jorge Gracia, por ejemplo, "la filosofía latinoamericana se extiende por casi 500 años. Se inicia en 1550, cuando los primeros libros de filosofía fueron publicados en Méjico..." (Gracia, 2010: 31). No obstante, la definición básica del alfabeto es que es uno entre muchos otros sistemas simbólicos y ya sabemos que el hombre, la especie, ha producido una infinidad de símbolos, es un animal simbólico. ¿Acaso existen unos símbolos superiores a otros? Creemos que no. Únicamente hay que reconocer que se trata de un tipo específico de símbolos los predominantes en las culturas anteriores a la llegada a América de los españoles, portugueses o ingleses. Pero la noción de símbolo no se altera por la forma que adopte el significante, de manera que para expresar un concepto las culturas no se han limitado exclusivamente al alfabeto. Así que resulta imposible la supremacía de una forma simbólica sobre otra. Por tanto debemos aceptar que el sistema logosilábico de los mayas, por ejemplo, puede comunicar tanto como la escritura las ideas filosóficas. Adicionalmente, hay que considerar que en una cultura esta definición supone el cumplimiento de una función y a la vez de un significado. La pregunta no sería, entonces, si existe o no filosofía prehispánica; es más adecuado saber si la labor de los *tlamatini* –los hombres de conocimiento mexicas- tenía un reconocimiento, un estatuto, dentro de la cultura. En otras palabras,

que no se trataba de un pasatiempo individual cuyos resultados lograron sobrevivir a la conquista española y por azares del destino se conocen aún hoy.

El tercer problema es que se esgrime la existencia de la razón como un hecho específico de la filosofía: así lo dicen Samuel Ramos y Carlos Beorlegui al cuestionar la existencia de una filosofía antes del arribo de los españoles. ¿Qué nos queda entonces? ¿Las visiones de mundo, las religiones y la cultura? O algo que no se atreven a decir con sus palabras pero que se deriva del planteamiento: el sentimiento y el mito que permiten un arte refinado, barroco y esplendoroso, y una inclinación por la observación de la naturaleza que facilitó a los indígenas conocimientos astronómicos aislados de una ciencia racional. Conocimientos que no pudieron trascender, porque carecían de una religión monoteísta y de una organización social como la existente en Europa, y por las limitaciones que suponen las tradiciones orales y la ausencia del castellano.

El cuarto problema es suponer la existencia de una etapa de "normalización" o "normalidad filosófica", según lo expuesto por Francisco Romero, como si se pudiese llegar a un momento de "normalidad" o de mayoría de edad. Evidentemente existen desarrollo, instituciones, formas de consagración y medios de comunicación, pero no hay manera de establecer lo que es la normalización, es una trampa de las taxonomías. Más cuando la filosofía se explica como una actividad separada de la religión. La definición nos parece errónea en un doble sentido. Por un lado, por ser una típica herencia moderna, racionalista, que pretende defender la supremacía de una razón emancipada y laica. Por otra parte, la afirmación no se corresponde con la historia de la filosofía occidental, en la que grandes tradiciones y sistemas filosóficos se han formulado con un estrecho vínculo con ideas religiosas. Finalmente, porque se vincula la filosofía con una institución: la universidad. Recordemos que José Vasconcelos señaló que donde había arquitectura, había filosofía, o más exactamente, no puede haber estética sin filosofía.

La discusión planteada por Miguel León Portilla desde mediados del siglo XX nos parece fundamental para señalar efectivamente la existencia de destacados pensadores indígenas que antes de la llegada de los españoles se preguntaban por los grandes temas que preocupan a la humanidad (León Portilla 1956).[16] No obstante, creemos que la búsqueda de un personaje que encarne la función del filósofo –el *tlamatini*- tiende a encerrar el problema en los límites de la noción de intelectual. En efecto, lo que nos dice León Portilla es que efectivamente en dichas culturas hubo un especialista en la reflexión y el pensamiento, un especialista en el saber. El problema es que tal definición se ha intentado encerrar en un límite dudoso: la escritura. Lo que se pregunta a continuación es si dejaron a la posteridad el producto de su reflexión. [17]

En este lugar del debate aparecen los decoloniales con su propuesta del lugar de enunciación. Esta corriente de pensamiento, al establecer este punto de partida como un instrumento para rechazar el eurocentrismo, rescata la última periodización que explicamos y responde afirmativamente a la pregunta por la existencia de la filosofía en América Latina. Igualmente reconocen la existencia de una tradición filosófica que existió antes de los españoles y de un pensamiento disidente que desde entonces se enfrentó a la colonialidad. Por ello formulan la hipótesis de un retorno a las epistemes indígenas. El planteamiento no es nuevo, pues en países como Perú a lo largo del siglo XX han existido proyectos de rescate de la "filosofía incaica" y algo similar ocurre en Bolivia. Sin embargo, lo paradójico es que algunos sostienen que es con Fray Bartolomé de Las Casas, un europeo, que el pensamiento de resistencia adquiere forma.

[16] Miguel León Portilla escribió un importante texto sobre la filosofía náhuatl. Además del debate generado en México, hay que recordar que este texto fue traducido al ruso en 1961 y al inglés en 1963.

[17] Los más recientes congresos de filosofía en México y América Latina le otorgan un lugar central al tema de la filosofía durante el periodo prehispánico.

La hipótesis del lugar de enunciación ha generado grandes contradicciones dentro de los decoloniales, porque deben oponerse al principio de universalidad del eurocentrismo desde la reivindicación de lo indígena, y a la vez están obligados a pronunciarse contra el colonialismo desde algo más que América Latina. De igual forma, el lugar de enunciación genera grandes dificultades políticas, como veremos más adelante.

El segundo tema que queremos abordar es el aporte de la historia de la lectura. Los historiadores que estudian el libro y la lectura nos han enseñado varias cosas importantes, que son útiles para comprender las dificultades que entraña el concepto del lugar de enunciación y la crítica al eurocentrismo desde condenas totales a las ideas elaboradas en Europa. Si consideramos un periodo fundamental de la historia de América Latina, como fue la independencia, observaremos que en dicha coyuntura circularon una gran cantidad de ideas liberales. En ese momento varios de los que después se destacarían en la conducción del proceso político estudiaron en Europa, formaron parte de las sociedades masónicas, leían en varios idiomas, tenían sus propias bibliotecas con ejemplares que contenían los debates europeos más avanzados y generalmente participaban de círculos de lectura, todo esto a pesar de encontrarse en la periferia del sistema mundo. El hecho de que la independencia fuese de tal magnitud y que inaugurara el proceso de constitución de las naciones mucho antes que en Europa, nos permite entender que nuestro continente se anticipó a problemáticas que gran parte de los pueblos del mundo abordarían varias décadas después.

Por otra parte, la historia de la lectura nos enseña un hecho básico: ésta comprende la resignificación de conceptos. Por ello, hombres como Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, para solo mencionar dos casos, pudieron elaborar una verdadera teoría de la formación de la nación. En particular Santander fue muy creativo a la hora de emplear los conceptos ligados a la formación de la república y a la creación de instituciones y en general consideró las condiciones

históricas específicas de América Latina para elaborar su proyecto político.

En segundo lugar la lectura contempla, por principio, la necesidad de conectarse con los sucesos mundiales, participar en una suerte de destino humano compartido, hoy se diría de cosmopolitanismo.[18] De manera que existe siempre la certeza de formar parte de un destino colectivo, de buscar a los autores -los ejemplos- que alimenten una idea, una utopía. La historia de los sectores populares latinoamericanos del siglo XIX nos muestra el uso de conceptos como socialismo y comunismo desde mediados del siglo, la referencia a los sucesos europeos o asiáticos en las culturas populares, la necesidad, por ejemplo, de seguir la suerte del Papa o la revolución rusa, y cuando aparecen organizaciones como la Internacional Comunista o se populariza el formato de congresos de escritores o intelectuales, siempre se buscó la forma de estar representados y de participar. Si consideramos la lucha de los anarquistas mexicanos, observamos que actuaron junto a sus hermanos de Estados Unidos, y la resistencia contra el fascismo unificó a grandes contingentes de hombres y mujeres en el mundo.

La tercera enseñanza de la historia de la lectura es que no es necesario ser letrado para acercarse al mundo de las ideas. En efecto, tanto en Europa como en América Latina las masas analfabetas pudieron acceder a los debates políticos del momento gracias a la lectura en voz alta. De hecho hay propuestas teóricas, como la del historiador marxista George Rudé, que sostienen que es posible encontrar en los movimientos sociales una ideología derivada, proveniente de las elites ilustradas, y otra inherente, una ideología natural, basada en la experiencia oral y la memoria popular que les permite elaborar sus propias consignas y crear sus liderazgos (Rudé 2000). Hay muchos

[18] Este es otro tema que cuestiona la propuesta decolonial, pero que no ampliamos por cuestión de espacio. Mignolo intenta encontrar, a nuestro juicio sin éxito, una salida al hablar de cosmopolitanismo decolonial, pero con ello abre las puertas a la consideración de lo universal, véase Mignolo, 2000: 721-748. Texto reelaborado en Mignolo, 2016: 387 y ss.

ejemplos en América Latina de destacados dirigentes populares que luego de superar su analfabetismo incursionaron en la escritura, y en sus memorias se percibe el esfuerzo por romper las limitaciones.

En cuarto lugar la opinión pública, la construcción de un espacio moderno donde las ideas permiten la reunión de hombres y mujeres en torno a un interés común, fue una actividad muy importante de la "ciudad letrada" pero no exclusiva de las elites ilustradas, pues también el pueblo llano participó en su construcción. La publicación de hojas volantes, periódicos, y la circulación por diferentes medios de ideas fue vista como una necesidad y hay muchísimos ejemplos de artesanos impresores y fundadores de periódicos.

En síntesis, pensar en el lugar de enunciación y desconocer los aportes de las corrientes críticas de Europa o de cualquier otro lugar del mundo por suponer que responden exclusivamente a realidades distintas, es volver a las viejas ideas desde las que se afirmó que la nación es sólo para católicos o que el comunismo es ajeno a la nacionalidad; supone un empobrecimiento simbólico con nefastas consecuencias; e impide la construcción de proyectos de verdadera ruptura con el capitalismo, pues para combatirlo efectivamente es necesario inscribirse en lo universal, no hay otro camino.

Las cuestionables implicaciones políticas de la postura decolonial

Las implicaciones políticas de la postura decolonial hay que examinarlas considerando la confluencia de una doble dinámica: por una parte, las tendencias planetarias de las últimas décadas a la derechización de las sociedades y el pensamiento; por otra, las consecuencias prácticas de sus orígenes y sus posturas teóricas.

A nivel mundial, desde la caída del muro de Berlín y la desintegración de la URSS se conoció un discurso sobre la supuesta desaparición de las ideologías, que se transformó en consigna empleada

permanentemente y que coincidió con la supremacía de las corrientes posmodernas en el terreno de la filosofía. Por ello constatamos una serie de pronunciamientos y ataques contra los legados humanistas y universales, los sistemas filosóficos y los metarelatos, el papel de los intelectuales como conciencias de su época y los discursos emancipatorios. De igual forma se abogó por el fortalecimiento de las posturas hedonistas y la ironía privada, la desaparición de los grandes sujetos (la clase obrera) y la exaltación de una enorme variedad de sujetos ligados a intereses particulares. Tal tendencia favoreció el hedonismo, el esteticismo y la ironía privada -como la califico Richard Rorty- más que la acción desde la utopía social de carácter revolucionario. [19]

Esta postura filosófica se desarrolló en paralelo al auge de concepciones monetaristas y a la hegemonía neoliberal. Este modelo económico generó un fuerte impacto no solamente en los países pobres y de capitalismo medio, sino también en las grandes potencias. Dicho de otra manera, el neoliberalismo también generó una profunda crisis en naciones con gran incidencia en el comercio mundial, como Estados Unidos, donde las industrias tradicionales, como la de la fabricación de automóviles, sucumbieron ante la tendencia a trasladar las plantas a lugares donde la mano de obra era más barata, como México, y las clases medias comenzaron a perder sus empleos y las otrora ciudades industriales se hundieron en la crisis. Ello explica por qué se produjo el respaldo electoral a Donald Trump en los denominados cinturones industriales de Estados Unidos. La situación en Europa fue similar y en países como España y Grecia se produjeron importantes recortes presupuestarios, se perdieron empleos y aumentó la pobreza.

En dicho contexto afloraron los discursos antisistémicos pero con un claro matiz ultraderechista, e incluso fascista, que comenzaron a

[19] El planteamiento de Rorty se presentó en un congreso dedicado al tema “Deconstrucción y pragmatismo”, realizado en París en 1993, y generó un variado tipo de respuestas, véase Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau en Mouffe, 1998.

demandar el abandono del libre cambio, el cierre de fronteras, la defensa de la cultura local, etcétera. En otras palabras, se ha fortalecido la xenofobia, el racismo y el proteccionismo. Evidentemente las manifestaciones más visibles de esta tendencia han sido el Brexit, las expresiones de xenofobia contra los asilados sirios y los migrantes del Tercer Mundo en Europa y el ascenso electoral de movimientos de extrema derecha.

Lo particular es que la emergencia de la ultraderecha se produce en un ambiente de fortalecimiento de las sectas religiosas mesiánicas o fuertemente inclinadas al uso de la violencia, que se pronuncian contra los homosexuales, el matrimonio igualitario y el aborto, y reivindican la familia, las tradiciones, los valores morales y el patriotismo mientras elaboran un discurso de retorno a un pasado glorioso. Este fenómeno ya era conocido en América Latina, donde ciertas iglesias protestantes fueron de la mano con los grupos paramilitares que combatían las insurgencias. Así sucedió con las rondas campesinas que enfrentaron a Sendero Luminoso en el Perú, con la lucha contra las guerrillas en Centroamérica, con los paramilitares colombianos que combatían a las izquierdas armadas y hoy se expresa en el respaldo de iglesias protestantes a proyectos autoritarios como el del centro democrático de Álvaro Uribe en Colombia o a la extrema derecha en Brasil. Si consideramos que también hay avances de las ultraderechas en Alemania, Polonia o Francia podemos hablar de una tendencia planetaria.

Así que nos encontramos con dos caras de la misma moneda: auge de las ultraderechas y discurso antineoliberal, y fuertes reivindicaciones de lo local, lo propio y la búsqueda de un pasado glorioso. Todo esto se suma a la popularidad de las corrientes posestructuralistas y posmodernas en el medio académico y el desprecio de posturas con el propósito de transformar radicalmente el capitalismo, como el marxismo.

De manera que no es casualidad que los decoloniales aparecieran en esta época y que la mayor parte de ellos manifestaran temprana-

mente su afinidad con el posmodernismo y el posestructuralismo. Tampoco es gratuita la coincidencia en el uso de pensadores como el primer Foucault. Aclaramos que no pretendemos condenar totalmente a Foucault y tampoco desconocer sus aportes. Por el contrario, creemos, en primer lugar, y en esto seguimos una amplísima crítica desde diversos ángulos, que bien pueden establecerse etapas en el pensamiento del filósofo francés y al menos hay dos claramente diferenciables por su implicaciones políticas, pues una cosa es su etapa genealógica y otra los estudios sobre gubernamentalidad.[20] Aunque su propuesta tiene una importancia reconocida por autores decoloniales (Mignolo, Castro-Gómez) nos queremos detener muy brevemente en el tema que genera más cuestionamientos: su noción de poder. Aunque la definición de Foucault resulta particularmente útil a la hora de cuestionar las relaciones entre saber y poder, hay tres derivaciones que conducen a la inmovilidad política: la heterarquía (establecimiento de diferentes ejes sin jerarquía entre ellos), la emergencia de micropoderes y una gran cantidad de sujetos, y el establecimiento de un modelo en el que la resistencia se hace prácticamente imposible. Por ello, el hecho de que los decoloniales reivindiquen precisamente la heteronomía, las salidas esteticistas y desdibujen las luchas por el Estado, los derechos universales y los proyectos de utopía social -más si muestran vinculaciones con el marxismo-, tiene serias implicaciones: hace perder de vista los aspectos centrales de la lucha política y al final el modelo del poder y de la represión es

[20] Algunos autores han argumentado que hay tres etapas en Foucault claramente diferenciables y otros insisten en que son dos. Este no es momento de ahondar en estos detalles, pero sí resaltamos que las implicaciones políticas del cambio teórico en Foucault son tan evidente que algunos filósofos hablan de un retorno a Marx, de una "alianza táctica" con el filósofo alemán y de la posibilidad de que los dos proyectos, especialmente a partir de la noción de gubernamentalidad, tengan una amplia unidad. Uno de los filósofos que establecen la existencia de dos etapas, genealógica y gubernamentalidad, es Santiago Castro-Gómez (2010).

tan cerrado que hace que cualquier lucha general (universal) se vuelva estéril o que el mismo acto de luchar sea necesario.[21]

Un segundo gran bloque de problemas políticos derivados de la postura decolonial es que su rechazo al eurocentrismo lleva a algunos a condenar todo lo europeo (conceptos, teorías y autores), lo que resulta absurdo desde muchos puntos de vista y, por supuesto, no se corresponde con los orígenes del grupo, especialmente porque la mayor parte de ellos trabajan con filósofos occidentales. Además, porque las hipótesis de los decoloniales no se sostienen desde los aportes de la historia cultural e intelectual, la historia de la lectura o la de los medios de comunicación. ni desde las polémicas sobre los procesos de globalización o conceptos como el de cosmopolitanismo. [22]

Como ya señalamos, no partimos de rechazar en bloque los aportes de Foucault sobre las relaciones entre saber y poder, ni tampoco de negar la importancia de la aplicación de tal perspectiva –como lo hace Edward Said en *Orientalismo*-, pero la aproximación a la historia del lenguaje político, a la historia de los conceptos y a la historia de la lectura nos han enseñado varias cosas importantes. En primer lugar, que la humanidad se mueve con unos conceptos que, aunque originados en una experiencia histórica específica, sirven de medio

[21] Las implicaciones de la noción de poder de Foucault vienen siendo cuestionadas por diversos autores desde hace décadas. Así, por ejemplo, en 1988 Gayatri Chakravortuy Spivak elaboró un muy conocido artículo donde abordó las limitaciones del filósofo francés (Spivak, 2003: 297-364). Algunos autores incluso afirman que Foucault es "rabiosamente eurocéntrico"; el propio Santiago Castro-Gómez al evaluar su trayectoria académica y hacer un detallado análisis de las etapas de Foucault y de sus implicaciones políticas llega a una conclusión similar (Castro-Gómez, 2010; 2016).

[22] La historia de la lectura y el libro tiene en Roger Chartier y Robert Darnton a dos de sus más importantes autores. Un texto introductorio puede ser el de Robert Bonfil (1997). Por otra parte la idea de la articulación de las más apartadas regiones del mundo siempre ha estado presente, ya no digamos en la historia del capitalismo ni limitada a las necesidades de la economía. Por el contrario, está presente desde que los chinos construyeron la ruta de la seda e incorporaron los intercambios económicos la cultura y los símbolos.

de acción a los diversos pueblos. Así, "democracia" y "ciudadanía" han movilizado millones de personas en el mundo, y no podemos decirles a las mujeres que a lo largo de los últimos siglos han luchado por sus derechos civiles –el voto por ejemplo- que la ciudadanía es una construcción colonialista e imperial.

En segundo lugar, los conceptos, como los signos, son campos de batalla. Son empleados y cargados de significado según la época, la sociedad, la experiencia histórica y alrededor de ellos se enfrentan las clases y sectores sociales en pugna. Nuevamente, si recurrimos a la noción de "ciudadanía" podemos observar que, evidentemente, una cosa fue el discurso de la revolución francesa, y otra la realidad del tratamiento a la revolución haitiana: esto no tiene discusión; pero las luchas del mundo andino nos muestran cómo las más recientes constituciones de Ecuador, Bolivia y Venezuela —reiteramos, constituciones— le asignan un contenido más amplio a la noción de ciudadanía que conocimos a lo largo del siglo XX y ello fue posible tras largas décadas de movilizaciones de indígenas, campesinos y obreros. De manera que suponer que unos señores europeos construyen unas categorías desde los intereses de sus imperios y que éstas nociones siempre cumplen la función de someter el Tercer Mundo y que desde estos lugares no hay resignificación, reapropiación, lucha y transformación del lenguaje político es totalmente absurdo. La historia conceptual y la historia del lenguaje político nos han mostrado en la última década que un mismo concepto puede ser concebido con diferentes contenidos o atributos en Europa y en América.[23]

Un tercer bloque de problemas es que los decoloniales abogan por un retorno a las raíces más puras del pensamiento indígena (Abya Yala), y en no pocas ocasiones hacen esta reflexión desde la apología del zapatismo o de los gobiernos como los de Evo Morales,

[23] En España existe un grupo dedicado a la historia del lenguaje político (Fernández Sebastián, 2014). En México historiadores como Annick Lempériere o Alfredo Ávila, para sólo mencionar un par de ejemplos, nos muestran claramente que en América se entendió de diversas maneras el lenguaje típico del liberalismo europeo.

Rafael Correa y Hugo Chávez. De acuerdo, la defensa del zapatismo por ejemplo es muy importante y necesaria, pero el efecto político del punto de partida se transforma en rechazo a las luchas por el control del Estado, los derechos políticos, a la existencia de una organización con presencia nacional —dotada de un proyecto— y a una amplia movilización social alrededor de objetivos globales y en torno a clases específicas.[24]

No somos indígenas, no podemos pretender trabajar desde tradiciones epistémicas que no nos corresponden. Lo urgente, por el contrario, es reivindicar su legado histórico y cultural, el otorgamiento de los más amplios derechos civiles y políticos expresados en la autonomía, el bilingüismo, y respeto por la tierra, la cultura y la lengua y un larguísimo etcétera, pero no podemos volver al pasado, pues se trata de construir con ellos, a la par, las nuevas sociedades. Esas pretensiones de retornar a un pasado ideal no siempre han sido lo más adecuado para los pueblos ,y las experiencias políticas que lo han intentado generalmente han sido muy peligrosas. Los historiadores han advertido sobre las diversas facetas que adquiere este retorno o esperanza en un mejor futuro a partir de la exaltación del pasado, con los conceptos de milenarismo o el de economía moral. Así por ejemplo E.P. Thompson y James Scott han explicado desde finales de la década de 1970 que ante las alteraciones o transformaciones del mundo —especialmente alzas de precio, crisis económica e inminencia de una revolución— no siempre los campesinos o los sectores populares se inclinan por la protesta y los cambios. Para ellos lo mejor es guiarse no por la racionalidad económica o política sino defender el *statu quo* de un pasado idealizado. Hoy las ultraderechas aprovechan esta circunstancia para oponerse a toda alteración del *status quo* en nombre del retorno a la grandeza de una raza (aria), de

[24] Anotará Dussel: "si es verdad que hay una historia hegeliana, 'gran relato' encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro relatos fragmentados" (2015: 43).

un pasado glorioso (hacer grande a Estados Unidos), etcétera.[25] Ello explica el por qué en momentos de crisis los pueblos se inclinan por las salidas ofrecidas por la extrema derecha, más si tienen un matiz populista. [26] El fascismo en Alemania fue un movimiento de masas con inocultable apoyo popular (Gellately, 2007).

Un cuarto bloque de problemas es que la defensa del lugar de enunciación, afirmando que el posmodernismo, la teoría poscolonial o los estudios subalternos no nos sirven, el rechazo generalizado a la producción de ideas en Europa, el retorno a epistemes indígenas y el colocar como centro de toda la acción la lucha contra un etéreo colonialismo, establecen una contradicción entre lo local y lo global que no se resuelve y que deja sin efecto la lucha contra el capitalismo, a pesar de los pronunciamientos contra la "hidra capitalista". En efecto, abogar por los principios enunciados lleva a consideraciones generales que desprecian el legado de las experiencias de construcción del socialismo, pues como ya lo señalamos se parte de considerar que el marxismo es colonialista y eurocéntrico, que es la otra cara de la moneda del liberalismo, que fue una experiencia "totalitaria", etcétera y a desconocer las luchas políticas por el control del Estado y la liberación nacional –que ya Toni Negri había expresado años antes-. En palabras de Grosfoguel:

> Un Estado periférico puede modificar sus formas de incorporación a la economía-mundo, una minoría de Estados periféricos puede incluso elevarse a una posición semiperiférica. Pero una ruptura del sis-

[25] El concepto de economía moral se explica en Thompson, 1979: 62 y ss. y Scott, 1979.

[26] El ejemplo paradigmático es Colombia. Allí las fuerzas políticas que expresan el paramilitarismo y el narcotráfico, el Centro Democrático de Álvaro Uribe, tienen gran respaldo popular y por ello los colombianos votaron en contra de los acuerdos de paz: se inclinaron por el candidato presidencial impuesto por Uribe que abiertamente propuso lanzar al país a un nuevo ciclo de guerra. A pesar de esto último, logró congregar más de 10 millones de votos en las elecciones presidenciales de 2018. Finalmente, es el único país donde se requiere un plebiscito para instaurar la lucha contra la corrupción y los ciudadanos votan en contra de su establecimiento (agosto de 2018).

> tema o transformarlo desde el nivel del Estado-nación es algo fuera de sus posibilidades. Un problema global no puede tener una solución nacional o local, requiere de soluciones globales (Grosfoguel 2003: 161. Las cursivas son nuestras).

Esta última afirmación lleva a los decoloniales a buscar salidas que los enredan aún más: primero, buscaron la opción de un cosmopolitanismo decolonial con Mignolo; luego, un pronunciamiento descontextualizado contra el colonialismo por parte de Grosfoguel; recientemente han recurrido a conceptos como el de "sur global"; y, por último, Castro-Gómez en su revisión de Foucault acepta la importancia de lo universal y se aparta de sus colegas.

Evidentemente es necesario, diríamos indispensable, el debate urgente y sin concesiones sobre las experiencias del socialismo y de quienes en América Latina dicen seguir este camino; pero no se puede decir que las generaciones de luchadores populares que abandonaron sus familias y dieron su vida por la construcción del socialismo en América Latina perdieron su tiempo por seguir a un señor eurocentrista, colonialista y racista como lo era Marx.

En síntesis, proponer proyectos que promueven el retorno al pasado idealizado, la condena a toda idea, autor o concepto europeo o estadounidense y la promoción de lo "nuestro", la construcción de razones absolutas que condenan o absuelven en bloque y que no aceptan la definición de prioridades en el campo de la lucha política a nombre de las heterarquías, el nihilismo y las acciones individuales y el rechazo a morales universales y verdades parciales, no puede menos que beneficiar a los proyectos políticos de extrema derecha, pues en la práctica coincide con la aversión de las ultraderechas a las diferencias sexuales y raciales y a las ideologías que considera ajenas a la nacionalidad.

Comentarios finales

El giro decolonial ha venido constituyéndose en el paradigma de la crítica en América Latina, instituyendo la idea de que es la única forma posible del pensamiento más avanzado. Sin embargo, esta presentación tiene varios problemas. En primer lugar, hay que señalar que esta corriente hunde sus raíces en el posmodernismo, lo que genera problemas principalmente de orden político, pues tiene claras implicaciones conservadoras y en algunos casos hasta reaccionarias. Recordemos que ya Aijaz Ahmad señaló que el posestructuralismo y el posmodernismo son una ideología que oculta sus intereses de clase (Ahmad, 1993). En segundo lugar, establece que las tradiciones críticas en el continente (Fanon, Freire, Mariátegui) son decoloniales o culminan en giro decolonial. Con ello pretenden crear legitimidad, pero ocultan las diferencias teóricas y se apropian indebidamente de la lucha de diversas corrientes, que vistas en detalle resultan, como Mariátegui, alejadas de las perspectivas teóricas y especialmente políticas del giro decolonial.

Con la crítica al eurocentrismo, la reivindicación del lugar de enunciación y la pretensión de retorno a epistemes prehispánicas o indígenas, establecen una perspectiva de rechazo a grandes tradiciones de pensamiento europeas con argumentos que mezclan críticas justificadas al eurocentrismo con reivindicaciones chauvinistas y populistas. Por supuesto, debemos retomar toda la tradición filosófica, las formas de entender la naturaleza, las morales alternativas, etc., que tuvieron y poseen las comunidades indígenas y llevarlas no solamente a los marcos constitucionales sino a la vida misma; pero de igual forma hay que entender que no somos indígenas, tenemos otras tradiciones intelectuales, y es indispensable la universalidad como punto de partida de toda enunciación y de toda resistencia.

En cuarto lugar, el rechazo a las morales universales, a la necesidad de centralizar las luchas políticas por el control del Estado y a la defensa del legado ético de la ilustración —el humanismo— y, por el

contrario, la reivindicación de la heterarquía, los sujetos fragmentados, el nihilismo, la ironía privada, la negativa a establecer prioridades de los blancos de la resistencia social, y la hipótesis de que toda resistencia está perdida de antemano, dejan sin efecto las luchas políticas de los subalternos y no permiten enfrentar decididamente el capitalismo. Así, todas las declaraciones de apoyo a los indígenas y a los gobiernos de izquierda de los decoloniales se pierden y, por el contrario, contribuyen a desmovilizar y a favorecer, paradójicamente, los proyectos de extrema derecha.

Se requiere de proyectos de utopía social que permitan a los latinoamericanos establecer prioridades de la lucha política, organizar la sociedad en formas adecuadas y centralizadas y establecer programas con prioridades específicas y, como señalan algunas feministas decoloniales, retornar a la noción de totalidad. De nada sirven proyectos que renuncian al humanismo y a la perspectiva universal, pues en esta coyuntura mundial el destino de la especie pende de un hilo.

Son tantas las contradicciones en que incurre el proyecto del giro decolonial y la debilidad de su postura contra la explotación capitalista, que lentamente algunos filósofos de mayor reconocimiento se desmarcan de sus postulados, aceptan los errores y excesos de los decoloniales de segunda y tercera generación y se inclinan por aceptar las luchas universales y la utopía social. Por otra parte, se comienza a aceptar que muchos de los conceptos dieron popularidad a los decoloniales ya habían sido expuestos por diversos autores y que lo que se hizo fue una apropiación indebida de los mismos, es decir se emplearon como propios sin reconocer su gestación por otros autores. Un buen ejemplo de esta transformación teórica y política es la de Santiago Castro-Gómez en los últimos años, quien luego de situarse en la perspectiva genealógica de Foucault y defender las posturas posmodernas elabora recientemente un balance crítico de este filósofo, afirma la importancia de la lucha por el Estado y las morales universales y reconoce los peligros del retorno a epistemes prehispá-

nicas. Evidencias que a nuestro criterio señalan que se avecina una crisis en los decoloniales: de un lado quedarán los gestores del proyecto, buscando nuevas perspectivas, y del otro los círculos de quienes repitieron ciegamente los postulados y que tardarán unos años en asimilar las autocríticas de los teóricos que dieron origen al giro decolonial. Por otra parte, la necesidad de la lucha política que se avecina en el continente y en el mundo contra el auge de las ultraderechas y el capitalismo demandará la superación de la ironía privada, las heteronomías y los lugares de enunciación y la reivindicación de la utopía anticapitalista.

Bibliografía

Ahmad, Aijaz (1993) *In Theory. Classes, nations, literatures*. Londres: Verso.

Anderson, Perry (1998) *The Origins of Postmodernity*. Londres: Verso.

Bonfil, Robert (et al.) (1997) *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.

Castro-Gómez, Santiago (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill libros S.A.

Castro-Gómez, Santiago (2005) *La poscolonialidad enseñada a los niños*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Castro-Gomez, Santiago (2010) *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad de Santo Tomás.

Castro-Gomez, Santiago (2016) *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre

Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad de Santo Tomás.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo El Hombre Editores, IESCO-Universidad Central, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago; Guardiola, Oscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.) (1999) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Dussel, Enrique (2015) *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, Enrique (2018 10 de junio) "Aníbal Quijano (1928-2018)" *La Jornada*, México. Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun

Escobar, Eduardo (2002) "Worlds and Knowledges Otherwise": The Latin America modernity/coloniality Research Program", ponencia corregida presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, julio 3-6.

Fernández Sebastián, Javier (dir.) (2014) *Diccionario Político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Madrid: Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Gandarilla, José Guadalupe (2016)"Teoría postcolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogía" en Garandilla, José Guadalupe (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal

Gellately, Robert (2007) *Lenin, Stalin and Hitler: The Age of Social Catastrophe.* New York: Knopf

Germano, José Willington y Avelino de Lima, José Gllauco Smith (2013) A pedagogía postcolonial de Paulo Freire, *Cadernos de Estudos Culturais, Campo Grande 5* (9): 103-170.

Gracia, Jorge J.E. (2010) Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas, el caso de la filosofía latinoamericana, *Análisis Filosófico XXX* (1), 17-34.

Grofoguel, Ramón (2006) World-sistems analysis in the context of transmodernity, border thinking, and global coloniality, *Review XIX* (2): 167-187.

Grosfoguel, Ramón (2003) Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema mundo: del Cepalismo al neoliberalismo, *Nueva Sociedad* (183): 151-166.

Grosfoguel, Ramón (2006) La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global, *Tabula Rasa* (4).

Grosfoguel, Ramón (2009) A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality, *Kult Roskilde University* (6), Special Issue "Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications".

Grosfoguel, Ramón (2011) Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality, *Transmodernity. Journal of Peripheal Cultural Produduction of the Luso-Hispanic World 1* (1).

Grosfoguel, Ramón; Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José David (eds.) (2007) *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press.

Guellately, Robert (2002) *No solo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica.

Lander, Edgardo (ed) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO, Ediciones FACES/UCV.

León Portilla, Miguel (1956) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto Indigenista Iberoamericano.

Mignolo, Walter (2000) The many faces of cosmopolis. Bordeer thinking and critical cosmopolitanism, *Public Culture 12* (3): 721-748.

Mignolo, Walter (2016) "Cosmopolitanism and the De-colonial option", en Pramod K. Nayar (Ed.), *Postcolonial Studies. An Anthology*. Oxford: Wiley Blacckwell.

Mignolo, Walter (s/f) "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial" versión electrónica www.ram-wan.net/.../decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc.

Mouffe, Chantal (comp.) (1998) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.

Robinson, Cedric J. (1983) *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed Press.

Rudé, George (2000) *La Europa revolucionaria, 1783-1815*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Santos, Boaventura S. y Meneses, María (eds.) (2014) *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal.

Scott, James (1979) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

Spivak, Gayatri Chakravortuy (2003) ¿Puede el subalterno hablar?, *Revista Colombiana de Antropología 39*, 297-364.

Thompson, E.P. (1979) "La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

V. ¿Epistemologías del Sur? Crítica de Boaventura de Sousa Santos

*Enrique de la Garza Toledo**

Introducción

Cuando a inicios de la década de 1990 parecía que se agotaban las perspectivas que ponían el acento en la relación centro-periferia como eje de la dinámica mundial, un nuevo impulso emergió con la poscolonialidad, y también con la teoría del sistema mundo (Mezzadra, 2008). El primer soplo de aire realmente novedoso para esta relación entre países desarrollados y subdesarrollados provino de la poscolonialidad surgida en Inglaterra y Estados Unidos, con fuerte presencia de intelectuales indios. Estos pensadores, formados en el giro lingüístico, el posestructuralismo y la posmodernidad, pusieron el acento en la dominación cognoscitiva del Norte sobre el Sur del planeta y su crítica se ha basado en una forma de relativismo reto-

mado de las corrientes mencionadas, pero aplicada a la relación Norte-Sur (Callinicos, 1993). Sin embargo, la poscolonialidad más original no lo es tanto, puesto que al relativismo relacionado con el giro lingüístico, con el pospositivismo —-el poder determinando al saber- o con el textualismo, lo que han hecho es añadirle la relación centro-periferia en tanto imposición de la razón científica de la modernidad a los países del Sur. Es decir, el Centro o el Norte impone verdades y fundamentos que no pueden justificarse como verdades sin adjetivos, aunque no precisamente por ser la periferia dominada, sino porque la crítica posmoderna sería supuestamente válida para todo conocimiento que pretendiera fundarse en su relación con la realidad extralingüística. Esta poscolonialidad sajona nace de la crisis del marxismo (aunque su crítica más sistemática sea al positivismo) y de la emergencia de los nuevos movimientos sociales, que no reconocen la centralidad del trabajo o del movimiento obrero. Políticamente, en el inicio influyeron los marxismos del tercer mundo –maoísmo- que encontraron como fuerzas principales de sus revoluciones a los campesinos. Es decir, la poscolonialidad tuvo inicialmente un propósito subversivo, al buscar sujetos transformadores del capitalismo alternativos a la clase obrera. Sin embargo, con el triunfo del neoliberalismo y la globalización -incluso la caída del socialismo real y su transformación en formas de neoliberalismo- y, por qué no, la derrota de la clase obrera frente a los dos fenómenos mencionados, en este segmento crítico se impuso la posmodernidad, con su alta dosis de nihilismo, pesimismo y refugio en el presente, ante la ausencia de sujetos alternativos amplios, de nuevos proyectos de sociedad, de nuevos discursos. Sería el fin de historicidad, el vivir en el presente (Cusset, 2015).

La poscolonialidad, cuyo eje central es la discusión epistemológica de la posmodernidad, se basó también en el posestructuralismo a la manera de Foucault (poder= saber) pero adaptado a la relación centro-periferia, como si la propuesta original no abarcara al propio centro. Esta adopción implicó ver la realidad como simple sistema

de signos y, por tanto, al discurso de la ciencia como juego de lenguaje, sin pretensión de objetividad más allá de la basada en el poder. Paradójicamente, en esta línea tampoco habría sujetos transformadores privilegiados. Esta "poscolonialidad epistemológica" o mejor dicho posmoderna, es también la negación del concepto de historia universal y de los conceptos abstractos; es crítica, como en la posmodernidad, del concepto de estructura y de totalidad. Nació en los años 1980, ante la crisis del dependentismo y del sistema mundo; por lo tanto, ya no cabría la distinción entre centro y periferia frente a la hibridación y el trasnacionalismo.

Así, es posible enunciar las siguientes críticas específicas al "poscolonialismo epistemológico":

1) hay ambigüedad con respecto a lo que se quiere decir con "pos" (Gandhi, 1995). La crítica epistemológica más profunda a la modernidad no vendría como etapa posterior a la modernidad. Por ejemplo, el relativismo con respecto del conocimiento y la ausencia de fundamentos para una metodología científica no serían propios de una etapa, sino de toda la historia. Sin embargo, ante el nihilismo de la poscolonialidad han surgido conceptos alternativos, como el de neocolonialidad (Marañón), menos extremista en cuanto a las capacidades de hombre para conocer su realidad.

2) El relativismo multicultural poscolonial oscurece que, de cualquier forma, el mundo está moldeado no por la modernidad sino por el gran capital, que sin duda domina e impone económica, política, social, cognitivamente, y que la salida del laberinto no se logrará con la sola reivindicación de la coexistencia de lo múltiple (Lander, 2011).

3) En este sentido, parecería que el objetivo de la poscolonialidad es ir en contra de la modernidad y no centralmente del capital. No liberar revolucionando, sino partir de los márgenes del capitalismo, puesto que se proclama la imposibilidad de la revolución con un intenso antimarxismo.

4) Porque, como dice uno de sus críticos, una cosa es deconstruir el pensamiento occidental y otra es acabar con la miseria del tercer mundo. Posiblemente por su inocuidad hoy lo poscolonial es lo políticamente correcto en muchos segmentos de la academia de los Estados Unidos (Bialakovsky, 2013).

5) Hay una idealización de lo comunitario, con imágenes de solidaridad y amor, así como la reivindicación de los otros saberes, que, para ser consecuentes con los posestructuralistas y posmodernos, se tendrían que ver también a la luz del poder.

Las propuestas latinoamericanas neocoloniales son menos extremistas que las poscoloniales. Por ejemplo, se declara que Quijano no es poscolonial, porque acepta que no solo Europa generó modernidad, reconoce la importancia de la totalidad concreta –de origen marxista- en contra de fragmentación posmoderna y entiende que la realidad no se reduce al discurso. Aunque, por otro lado y a diferencia del marxismo, el concepto central es el de raza y no el de trabajo. Se manifiesta en contra de reivindicar el desarrollo destructivo (con crecimiento económico); en cambio, el único desarrollo sustentable constituiría un socialismo no productivo. Coincide con los poscoloniales en la importancia de la marginación de los saberes populares en el neocolonialismo. Por el contrario, acepta que partes de estos saberes han sido expropiados en la relación neocolonial, es decir, saberes populares asimilados a la ciencia moderna.

Por su parte, los llamados decoloniales tienen más en común con los neocoloniales que con los poscoloniales. No se trata solamente de la relación colonizador-colonizado, sino específicamente de la capital-colonia, aunque como Quijano consideran central en esta relación de subordinación la raza y no el trabajo. Van en contra de la modernidad, la evolución, el progreso, el desarrollo y la democracia representativa, aunque confunden eurocentrismo con positivismo, cuestión que, como veremos, es común en estas corrientes emparentadas con la poscolonialidad. No se refieren al relativismo y al antifundacionalismo de los poscoloniales, sino que plantean un diálogo

de saberes entre ciencia y sentido común, y no igualan discurso con realidad; la interculturalidad no es el simple rechazo a lo occidental. Rechazan la fragmentación universal de la posmodernidad y reivindican el concepto de totalidad. Algunos incluso se basan en el concepto de Marx de *General Intelect* para fundamentar la pertinencia de los saberes populares (Bialakovski, 2013).

Cabe entonces matizar la comunión entre los poscoloniales, los neocoloniales y los decoloniales. Son los primeros los que caen en el nihilismo posmoderno más explícito y en un furioso antimarxismo, aunque los tres niegan los cambios evolutivos y la existencia de sujetos privilegiados en las transformaciones y le oponen el optimismo de la hibridación, la multiculturalidad, el diálogo de saberes y el trasnacionalismo. Sin embargo, el "proyecto" alternativo decolonial o neocolonial no pasa de reivindicar los saberes populares y, sobre todo, las formas de producción, circulación y consumo que se dan en el margen del capitalismo –economía solidaria, economía popular. Las respuestas de la posible sustitución paulatina de la producción capitalista por la de las cooperativas, o bien las empresas recuperadas, no ha conllevado una reflexión a la manera de Rosa Luxemburgo acerca de las dificultades de la sustentabilidad de una economía solidaria presionada por otra basada en la rentabilidad capitalista, al darse en un contexto de mercado. Tampoco plantean cómo sería posible satisfacer las necesidades de una multimillonaria población mundial, aunque las necesidades cambiasen históricamente, ni cómo resolverlas a partir solamente de la pequeña producción comunitaria. ¿Cómo podrían operar los servicios que suponen alta tecnología, como internet o las telecomunicaciones? (Santos, 2011).

La "epistemología" de Boaventura de Sousa Santos

Boaventura Santos es probablemente el autor más conocido de la oleada neocolonial (Santos, 2004). Es autor de una obra muy extensa y los temas que aborda son muy variados. En este ensayo nos limita-

remos a explorar sus planteamientos epistemológicos, contenidos en obras como, por ejemplo, *Epistemologías del Sur* (2004).

La discusión con la epistemología de Boaventura no puede emprenderse sin un acuerdo acerca de qué entendemos por epistemología: de otra manera, corremos el peligro de criticar algo que el autor no se ha propuesto. El concepto de epistemología es una creación de la modernidad; viene aparejado al surgimiento de la ciencia moderna, especialmente de la ciencia natural. Se trata de la reflexión filosófica acerca de los fundamentos de la ciencia. En el plano filosófico, las primeras reflexiones de esta epistemología de la ciencia vienen del Renacimiento, luego de la Ilustración y posteriormente del positivismo. Hay razón en la crítica poscolonial cuando considera que en estas reflexiones de los primeros siglos epistemológicos, se trataron de imponer fundamentos únicos y absolutos para la ciencia, que luego serían trasladados a la metodología por el positivismo. Con retraso, estos mismos principios serán adjudicados a la ciencia social, bajo la perspectiva de un método, una ciencia, unos fundamentos metodológicos únicos para alcanzar la verdad: la aplicación de un método –que en el siglo XX se consolidará como el método hipotético deductivo- y la prueba a través del dato empírico, la verificación. De tal forma, la epistemología de la ciencia aparece como la reflexión acerca de los fundamentos de la verdad en la ciencia, que contrastará relativamente con la antigua gnoseología o teoría del conocimiento y con otras formas de conocer, como el arte, la religión, el sentido común. Es decir, la epistemología en sus orígenes es la reivindicación de una forma de conocimiento, el científico, distinto de otros, basado en una metodología que busca ser rigurosa y, sobre todo, un saber validado por la experiencia sensible (Adorno, 2004).

Sin embargo, escapa a los poscoloniales y a sus perspectivas afines que, aunque la ciencia social empieza como ilustrada y luego positivista, tratando de aplicar las reflexiones epistemológicas y metodológicas de las ciencias naturales a las sociales, muy pronto aparecen —a fines del siglo XIX, con sus antecedentes en el Romanticismo—

lo que llamaremos perspectivas hermenéuticas. Se trata del conglomerado de reflexiones acerca de la epistemología y de la metodología de las ciencias sociales iniciadas modernamente por Dilthey y Rickert, seguidas por Husserls. Hiddeger, Schutz, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, hasta los nuevos relativismos (Cicourel, 1978). De una manera o de otra, y en el plano principalmente epistemológico, este conglomerado heterogéneo, con mil disputas en su interior, conforma desde la modernidad perspectivas en general rivales al positivismo. Es decir, resulta inexacto adjudicar a toda la modernidad la presunción de leyes universales, el eje metodológico en la causalidad o la concepción de que el dato empírico está dado en la realidad y que es el juez universal de la verdad (Hinkelammert, 2014). Los inspiradores centrales de los epistemólogos poscoloniales no son sino los filósofos de la última generación de este conglomerado surgido en Occidente, especialmente en Francia (*French Theory*). Cabría aclarar también que hay razones para ubicar a una parte del marxismo dentro de la perspectiva ilustrada y positivista enunciada. Se trataría en parte del Marx de la relación entre base y superestructura, pero no del Marx que reivindica la cara subjetiva del objeto y que pone en el centro de la prueba no la contemplación (verificación positivista), sino la praxis (Gramsci, 1976). En cuanto al método de la economía política de Marx, se equivocan los posmodernos al creer que puede asimilarse al del positivismo: las leyes marxistas no son universales, sino históricamente determinadas. El eje central de su método es el camino de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento, y no la prueba de las hipótesis; y, aunque los datos empíricos intervienen, el camino de la investigación es el reconstructivo de la teoría y la prueba final es en la praxis (Zemelman, 1987).

Los poscoloniales tienen razón cuando adjudican a la modernidad una razón científica, la del positivismo, pero no la tienen al ignorar a las corrientes hermenéuticas como las mencionadas, ni al marxismo del concreto-abstracto-concreto. Y yerran al pensar que la modernidad, en lo epistemológico, quedó reducida al positivismo, a pesar de

su hegemonía hasta los años 1970. Lo anterior es oscurecer que, prácticamente desde los orígenes de la modernidad, la epistemología se ha desarrollado en debate: empirismo clásico *versus* racionalismo; positivismo *versus h*istoricismo; positivismo lógico *versus* hermenéutica-pospositivismo-terxtualismo-giro lingüístico. En debate también con una parte del marxismo occidental: la crítica de Gramsci al *Tratado de sociología* de Bujarin; las críticas de Adorno al positivismo lógico; las de E.P. Thompson al estructuralismo y positivismo soviéticos; las nuevas elaboraciones epistemológicas en torno del marxismo de Bashkar.

Es decir, para ser válida, la crítica poscolonial a la epistemología moderna debería añadir que la línea que viene de Comte hasta el positivismo lógico, dominante hasta los años 1970, ya no lo es. Asimismo, que sus baterías antimarxistas pueden ser pertinentes para una dimensión de Marx -para el marxismo de la segunda internacional, para el leninismo y, por supuesto, para el estalinismo, Althusser incluido-, pero no para la parte más sofisticada del marxismo occidental. Sus críticas no serían válidas para Gramsci, Adorno o Thompson, solo para mencionar algunos de los más notables

Es decir, el concepto de epistemología que ha acompañado a la modernidad ha cambiado y siempre estuvo en disputa. La versión cerrada de fundamentos únicos e inalterables ya no es dominante. Boaventura lo advierte, cuando pasa revista superficial a las reflexiones epistemológicas sobre la nueva física, pero deja de lado la gran polémica "por los métodos" (Santos, 1998), como denominaron en Alemania a la disputa entre positivismo y hermenéutica en el periodo entre guerras, en la que el marxismo de la escuela de Frankfort tuvo mucho que decir. Boaventura, por ignorar la disputa actual entre realismo y relativismo, no se percata de que la reivindicación del pensamiento cotidiano ya forma parte de esta disputa desde hace decenios (Santos, 2007), ni de que el postulado positivista –que incorrectamente atribuye a toda la epistemología moderna- de distinción tajante entre ciencia y metafísica (pensamiento cotidiano) ya no es

aceptado, que se ha llegado a la conclusión de que el programa del empirismo lógico fracasó, y esto no ha tenido que esperar a la poscolonialidad. Es decir, a Boaventura le hace falta una reflexión profunda acerca de las corrientes actuales del relativismo, para no seguir peleando con fantasmas que están relativamente enterrados (Santos, 2015). En particular, que no es necesario ser poscolonial para llegar a la conclusión de que conocimiento científico y cotidiano se interpenetran. Así mismo, que la gran disputa epistemológica actual no es la de la ecología de saberes (Santos, 2010ª), sino aquella entre realismo y relativismo, por una parte y por la otra, entre fundacionismo y antifundacionismo. Esta última se relaciona, pero no se reduce a la primera. Se trata del problema epistemológico clásico de si el hacer ciencia implica fundamentos. Al principio se impuso que los fundamentos eran unos e inalterables. A inicios del siglo XXI la mayoría de los filósofos no aceptan lo anterior, pero hay quienes plantean que no existe ningún fundamento, lo que los conectaría con el relativismo. Para otros puede haber diversos fundamentos, según no solo una razón, sino en conexión con la visión del mundo, la teoría, el concepto de dato y de sujeto. Para estos últimos, para quienes sí puede haber fundamentos para la ciencia y a la vez tener un papel el conocimiento cotidiano, el punto de partida es también la crítica al positivismo. Pero esta crítica no desconoce los grandes logros de las ciencias naturales modernas –a pesar de sus desgracias-, que resultarían no desvinculadas, sino jerárquicamente superiores al sentido común. Así, no se renuncia a los métodos, en plural, ni al concepto de prueba, aunque no se restrinja a la verificación positivista. Se confronta también con el pragmatismo (Santos, 2000) enarbolado por Boaventura, que sin profundizar, trata de convertirlo en la validación del conocimiento cotidiano. Por no profundizar, no advierte que el planteamiento pragmático fue pensado para la ciencia. Es decir, no habría método para la ciencia, sino que el pensamiento se prueba de acuerdo con los resultados prácticos (éxito). Esta perspectiva resulta simplista, desde el momento en que la discusión sobre la prueba se

había sofisticado mucho previamente. Primero, al concebir que el dato empírico está necesariamente mediado por el lenguaje, que el conocimiento también está mediado por la cultura, por el poder. En esta medida, el pragmatismo no es capaz de responder cuándo un conocimiento es exitoso, porque elude las preguntas de exitoso para quién y de acuerdo con qué concepciones (poder, cultura, lenguaje). El éxito práctico no es de significado absoluto, sino relativo a poder, lenguaje, cultura, teoría, etc.

Es decir, la reflexión actual acerca de la epistemología no puede eludir la polémica con las respuestas positivistas sobre problemas como: qué es una teoría, qué relación habría entre teoría y dato, qué es verificar, qué es explicar, etc. No puede detenerse donde quedaron los positivistas, sino que tiene que incorporar las críticas hermenéuticas y relativistas y, por qué no, la mirada retrospectiva del marxismo no positivizante (diferencia entre abstracto y concreto, totalidad concreta, abstracción históricamente determinada, cara subjetiva del objeto, praxis, etc.). Todas estas reflexiones se dieron principalmente en Occidente y cuando se afirma la necesidad de incorporar el conocimiento cotidiano a la ciencia, esta es también una reflexión actual a partir del giro lingüístico. Si se quiere acuñar una "epistemología del Sur", el punto de partida no puede ser simplemente que el conocimiento cotidiano se prueba en la práctica. Porque una práctica que ignora la teoría (y en ciencias naturales el experimento con perspectiva empirista en la prueba práctica sin laboratorio), ignora consecuencias no deseadas –por ejemplo, los efectos positivos de la guanábana en el tratamiento del cáncer ignoran que puede causar, a la vez, daño neurológico. En todo caso, una epistemología del Sur debe partir de rebatir el papel de la teoría –como sistema hipotético deductivo o no-, el de las hipótesis o su alternativa en un método reconstructivo, el del dato –como dado o mediado por el lenguaje–, el de la prueba –por los datos, por la práctica, por la praxis y la diferencia entre estas.

En pocas palabras, hablar de una "epistemología del Sur", implicaría la necesidad de reconstruir el propio concepto de epistemología, criticar las respuestas positivistas y poder identificar nuevos problemas y avanzar soluciones en cuanto a formar alternas de construcción de conocimiento. ¿Hace Boaventura todo esto lo en su obra?

Recapitulando

1) Un punto de partida de la "epistemología" de Boaventura es la crítica al positivismo. Sin embargo, esta crítica es superficial, se reduce a la concepción de *ley universal*, pero al considerar solo este aspecto no da cuenta del enorme desarrollo que tuvo el positivismo lógico, ni de sus transformaciones. De Comte al Círculo de Viena medió la revolución en las ciencias naturales. Entre el Círculo de Viena y su concepción del fisicalismo al hipotético deductivo y la teoría de los dos niveles del lenguaje científico de Carnap, hay diferencias importantes. No hay mención alguna de Boaventura acerca de qué es la teoría, de cómo se concibe el dato empírico. Es decir, no hay profundidad ni muestra de conocimiento en la temática (Santos, 1992). Además, comete el error de adjudicar el concepto de ley universal a toda la modernidad e ignora la gran disputa por los métodos iniciada por Dilthey desde finales del siglo XIX, y su continuación en el relativismo actual. De la misma forma, para este autor, el marxismo es sinónimo del soviético, como si no hubiera marxismos que reivindicaran la relación sujeto-objeto para la epistemología, la ontología y la metodología. Es cierto que incluye observaciones acerca de la nueva física, que resultan insuficientes para dar cuenta del complejo debate sobre las nuevas ciencias sociales. Por este desconocimiento o la superficialidad de la polémica en ciencias sociales acerca de la agencia del sujeto, abraza apresuradamente la teoría de sistemas, nuevamente sin profundizar, ni advertir que hay una varie-

dad de posiciones al respecto. Se concreta a adoptar la crítica a la causalidad en aras del sistema, creyendo que con esto supera al positivismo, al decir, que así se pueden incluir una multiplicidad de factores. Como si el análisis multifactorial fuera ajeno al positivismo. Pero, ignora lo más grave, que las teorías de sistemas tienden a ignorar la agencia de los sujetos colectivos en aras de unas leyes de sistemas que parecen nuevos universales, como por ejemplo la autopoiésis o la homeóstasis. Por la superficialidad de la adopción apresurada, luego entrará en contradicción cuando plantea proyectos voluntaristas de sujetos emergentes de cambio paulatino del sistema social (Santos, 2010).

2) Aunque señala el autor que no coincide con la perspectiva que separa sujeto y objeto, no aclara si esto lo lleva al relativismo y al subjetivismo, en particular cuando reduce la objetividad a la retórica (argumentación), lo que no deja de ser una afirmación relativista (Santos, 1999).

3) Así, propone un conocimiento emancipador-retórico, próximo a lo estético expresivo, pero no aclara si en este conocimiento hay un papel para la ciencia, o si la ciencia es pura retórica. Lo cual lo situaría también en el relativismo, aunque, contradictoriamente, o tal vez envuelto en su retórica, en otros pasajes parece dar un papel a la ciencia.

4) En un momento insiste en coincidir con el relativismo, sin profundizar si habría fundamentos metodológicos del conocimiento, aunque en otro texto sí propone articular ciencia y sentido común, rompiendo con el sentido común conservador. Es notoria la falta de profundidad en su pensamiento. Se trata de frases ampulosas que nunca son profundizadas y que hacen pensar en una formación epistemológica no suficiente (Santos, 1998).

5) En otros textos solo menciona a los relativistas sin profundizarlos y dice adherirse a una posición pragmatista de la ciencia, que supuestamente coincidiría con el sentido común. Al menos algo

está claro: no profundiza en nada, hace frases contundentes y se declara pragmático sin reflexionar acerca de esta corriente antifundacionista.

6) La incongruencia continúa: todos los conocimientos son autoconocimientos, expresión propia del subjetivismo de Husserl, sin profundizar en el giro lingüístico o la nueva hermenéutica.

7) Se declara posmoderno, pero su definición de esta corriente es improcedente: sería la que entra en relación con otros saberes. Ya señalamos cómo la filosofía analítica, con todo y ser heredera del positivismo, no separa hoy tajantemente ciencia de sentido común. Putnam dice que entre ciencia y no ciencia más bien hay un *continuum*. Esta posición en un extremo puede llevar al relativismo y a la posmodernidad, pero no necesariamente. El concepto central de la posmodernidad es la fragmentación –con la que nuestro autor no coincide. Y confunde posmodernidad con pragmatismo cuando define que el sentido común es pragmático, no disciplinario ni metódico. Aunque no se atreve a decir que la ciencia sea así, no profundiza en cómo se pueden articular conocimientos metódicos y sistemáticos –mejor sería, conocimientos fundados en alguna noción de prueba que implique a la teoría- con el conocimiento cotidiano, con aquellos que no lo son. No hay referencias a las corrientes que hablan del pensamiento cotidiano y sus características (Heller, 2002), a las formas del razonamiento cotidiano (Schutz, 1970; Cicourel, 1978; Goffman, 2001; Garfinkel, 1967) o a la epistemología del sentido común (Moscovici, 1978). Todo es siempre simplificado, poco profundo, poco ilustrado. No hay recuperación de los autores que antes que él se han preocupado por las características del pensamiento cotidiano. Por ejemplo, por la hipergeneralización de Heller, la regla práctica o el principio etcétera de Schutz, la metáfora y la metonimia de Cicourel o las categorías de la argumentación como el principio de autoridad de Putnam.

8) Ante la falta de profundidad, la epistemología del Sur está plagada de términos que buscan impactar –a la manera de Bauman. Por otro lado, no es cierto que en los últimos treinta años la teoría crítica no haya logrado explicar los nuevos movimientos sociales. Esta es una afirmación de inicios de los años ochenta, no válida actualmente. En sus inicios (años setenta) es cierto que no había teorías de movimientos sociales, pero para los ochenta aparecieron dos formas que luego se sofisticaron, la de la movilización de recursos y el paradigma de la identidad. En lugar de ponerse a estudiar acuña términos, "sociología de las ausencias", "de las emergencias", "pensamiento abismal" (para referirse a la ruptura positivista desactualizada entre ciencia y no ciencia), "ecología de saberes" (la síntesis entre ciencia y conocimiento cotidiano), aunque sí reconoce la superioridad de la ciencia pero no profundiza.

9) Su crítica al marxismo es por ser moderno, por su fe en la ciencia, en el progreso, aunque reconoce que en Marx hay utopía, la que parcialmente retoma al reconocer la contradicción capital trabajo; no obstante, la principal sería del capital con la naturaleza. La crítica a Marx, quien enfatiza el desarrollo de las fuerzas productivas sin acotaciones, puede ser válida. Sobre todo porque Marx no previó la afectación de las fuerzas productivas sobre la naturaleza, aunque no queda claro cómo se podría acabar con el hambre en el mundo con un desarrollo de las fuerzas productivas basado en la pequeña comunidad. Asimismo, sería válida la crítica a la versión soviética de la sucesión evolutiva entre modos de producción, aunque no sería exactamente la posición de Marx. El autor se centra principalmente en la crítica al marxismo leninismo a la manera soviética, que en estos momentos resultaría un anacronismo. Nunca entra a discutir con el marxismo vivo actualmente, con Gramsci, la escuela de Frankfort, Thompson, Bashkar. En esta crítica al marxismo pasa rápidamente a asimilarlo con el positivismo y adjudica al primero una separación tajante entre ciencia y no ciencia que no le es propia a Marx, desde el momento

en que siempre planteó la relación entre ciencia e ideología. Desconoce que en Marx existe también la noción de ciencia situada, de validación en la praxis –aunque sin desprecio de la teoría y del método–, de su relación con el poder.

10) Dice diferenciarse de los poscoloniales, nuevamente sin profundizar en estos, como simple afirmación. Los poscoloniales, en cambio, resultan más conocedores de la epistemología actual que Boaventura.

En síntesis, Boaventura, no demuestra que haya una "epistemología del Sur", como tampoco lo demostraron los poscoloniales epistemológicos. Los segundos no hicieron sino adaptar el agnosticismo posmoderno a la relación centro periferia. Es decir, añadir la situación colonial al giro lingüístico, al pospositivismo, a la hermenéutica relativista. Pero todos los elementos de relativismo ya estaban enunciados desde el Norte: poder, imposición en las relaciones sociales, en instituciones, en el lenguaje. Solo añadieron una situación particular, la dominación poscolonial. Boaventura, aunque no dice por qué, no coincide con este relativismo –aunque a veces afirma lo contrario. Apuesta por una ecología de saberes, conjunción entre ciencias y diversos saberes no científicos, y está en contra del conocimiento abismal –el famoso criterio de demarcación del positivismo. Lo anterior no tiene nada de original y pensadores anteriores lo plantearon sin recurrir a la noción de poscolonialidad, aunque se puede inferir que sería válida para esta situación. En Boaventura no hay la menor profundidad acerca de la diferencia entre estos saberes, ni mucho menos cómo se podrían articular. Algo muy diferente hubiera sido si hubiera profundizado en las discusiones acerca de la estructura de una teoría científica, y hubiera pasado de verla -a la manera positivista- de sistema de hipótesis vinculadas entre sí en forma deductiva, a configuración con relaciones duras (deducción, causalidad, funcionalidad) entre dichos conceptos y otros blandos (formas de razonamiento cotidiano). La teoría no estaría compuesta entonces solamente de términos teóricos, sino también de términos

del lenguaje común (Sneed), como en la concepción conjuntista de la teoría. Boaventura podría objetar que reflexiones como las mencionadas son occidentales o del Norte, es cierto, y el autor con su planteamiento de "Epistemologías del Sur" no logra llenar otras alternativas. Nunca profundiza en el conocimiento cotidiano; le faltaría leer a Agnes Heller, Garfinkel, Goffman, Schutz, Cicourel, Moscovici, al menos.

Es decir, no hay originalidad epistemológica en este autor. Sí en cambio mucha superficialidad y desconocimiento de las polémicas más importantes de esta disciplina. Es un gran reductor de profundas polémicas a lo más simple, sin entrar nunca a profundizar. Cree encontrar inspiración en la epistemología de la nueva física, pero toma aquellas versiones que conducen a la teoría de sistemas, sin preguntarse si las ciencias sociales deberían nuevamente basarse en la física, por muy novedosa que sea. En otras palabras, sus inspiradores, cuando los hay, son sobre todo occidentales.

Hay una permanente reducción de lo moderno al positivismo. En esta reducción, la crítica al marxismo es pertinente en parte, pero en otros momentos no es sino la crítica al sovietismo. Tanto la idea de progreso como la de crisis de la civilización son sobre todo occidentales. El positivismo es tan occidental como el relativismo actual e incluso la poscolonialidad, aun la más escéptica. La idea de sujeto situado, de no divorcio sujeto-objeto nació en Occidente, tanto como su opuesto. El Renacimiento inauguró una nueva concepción de conocimiento basado en la prueba y prueba es la verificación, así como es la praxis. En cambio, el conocimiento cotidiano puede tener elementos de objetividad situada, pero carece de fundamentos en teoría, en metodología, en alguna concepción científica del mundo. El conocimiento cotidiano para vincularse con la ciencia tiene que aceptar criterios de cientificidad, sin negar que estos también están en discusión, tiene que someterse a pruebas metódicas vinculadas con la teoría. Boaventura no ofrece una nueva epistemología, la del Sur; sus críticas a la modernidad siguen inspirándose en pensadores del

Norte principalmente, y su énfasis en la ecología de saberes o en el pensamiento abismal resulta superficial frente a las reflexiones acerca de la relación entre ciencia y no ciencia actuales. Es decir, no hay epistemología del Sur más allá de epistemólogos originarios del Sur.

Bibliografía

Adorno, Theodor (2004) *Escritos Sociológicos, Tomo I*. Barcelona: Ariel.

Bialakovski, Alberto (comp.) (2013) *Coproducción e intelecto colectivo*. Buenos Aires: Teseo.

Callinicos, Alex (1993) *En contra del posmodernismo*. Bogotá: El Ancora Editores.

Cicourel, Aaron (1978) *Cognitive Sociology.* Nueva York: The Free Press.

Cusset, François (2015) *French Theory*. Madrid: Melusine.

Gandhi, Leela (1995) *Postcolonial Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Etnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.

Goffman, Erving (2001) *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gramsci. Antonio (1976) *Literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos.

Heller, Agnes (2002) *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Rayuela.

Hinkelammert, Franz (2014) *Economía, vida humana y bien común*. Costa Rica: Arlekin.

Lander, Edgardo (Comp.) (2011) *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Maran, Boris (2015) *Buen vivir y descolonialidad*. México: UNAM.

Mezzadra, Sandra (comp.) (2008) *Estudios postcoloniales.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Moscovici, Serge (1978) *Psicología social*. Buenos Aires: Paidós.

Santos, Boaventura (1992) A Discourse on the Sciences, *Review XV* (1).

Santos, Boaventura (1998) *De la mano de Alicia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Santos, Boaventura (1999) *Toward a Common Sense*. New York: Law and Context.

Santos, Boaventura (2000) *Crítica de la Razón Indolente*. Bilbao: Ed. Desclesé.

Santos, Boaventura (coord.) (2004) *Epistemologías del Sur*. Madrid: Arial

Santos, Boaventura (ed.) (2007) *Another Knowledge is Possible*. Londres: Verso.

Santos, Boaventura (2010a) *Democracia al borde del caos.* México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura (2010b) *Descolonizar el saber*. Montevideo: Vilce.

Santos, Boaventura (ed.) (2011) *Los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.

Santos, Boaventura (2015) *Discurso sobre as ciencias no transcure per unam ciencia postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos, Boaventura (2018) *The End of Cognitive Empire*. Durham: Duke University Press.

Schutz, Alfred (1970) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.

Zemelman, Hugo (1987) *Horizontes de la razón.* Barcelona: Anthropos.

Sobre las autoras y los autores

Andrea Barriga

Maestra en Historia, profesora del Instituto de Formación Docente Continua de Luis Beltrán, Rio Negro, Argentina (email: andreapbarriga@gmail.com)

Enrique De la Garza Toledo

Doctor en Sociología por El Colegio de México. Postdoctorado en las Universidades de Warwick, Inglaterra, Berkeley, California, Cornell y la Universidad de Texas, con estancia de Investigación en la Universidad de Roma, Italia, Barcelona, España, Evry, Francia. Es Profesor Investigador Titular C de tiempo completo en el Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana y fundador del mismo; Profesor Distinguido de dicha Universidad; miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III e investigador Emérito del SNl. Premio Nacional de Economía, Premio Nacional de Ciencias y Artes. Autor o coordinador de 59 libros, es autor de 308 artículos publicados en revistas académicas y presentado 298 ponencias escritas en extenso en 27 países, ha dirigido 48 tesis terminadas de Postgrado. Sus especialidades son Sociología del Trabajo, Relaciones Industriales, Metodología de las Ciencias Sociales y Teoría Social.

Julio César Neffa

Investigador del Conicet, Argentina; Profesor Titular de la Universidad de la Plata; Profesor Emérito de la Universidad Moreno. Es Licenciado en Economía Política por la Universidad de Buenos Aires, y Doctor en Ciencias Sociales del Trabajo por la Universidad de París I. Es uno de los padres de la Sociología del Trabajo en América Latina, creador de postgrados, asociaciones, revistas y consultor de muchos organismos internacionales. Email: juliocneffa@gmail.com

Ariel Petrucelli

Doctor en Historia, profesor de la Universidad Nacional de Camahue en la Patagonia, Argentina. Es parte de la Asamblea de Intelectuales en Apoyo del Frente de Izquierda y los Trabajadores de Argentina y uno de los editores de la revista de teoría y política “Contratiempos”. Entre otros libros ha publicado “Ensayos de Teoría Marxista de la Historia” (1998), “Materialismo Histórico, Interpretaciones y Controversias” (2010), el “Marxismo en la Encrucijada” (2011). Email: arpetrus@gmail.com.

Miguel Ángel Urrego

Doctor en Historia por la Universidad de Puerto Rico y Doctor en Historia por El Colegio de México. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Coordinador de la Maestría en Enseñanza de la Historia en dicha Universidad. Investigador Nacional Nivel I del CONACYU y Coordinador General de la Red de Estudio de las Izquierdas en América Latina. Especialista en política y cultura de América Latina. Coeditor de “Por una Historia de Todos y Para Todos” (2013). Email: miguelangelurrego@@yahoo.com.

El giro decolonial ha venido constituyéndose en el paradigma de la crítica en América Latina, instituyendo la idea de que es la única forma posible del pensamiento más avanzado. Sin embargo, esta presentación tiene varios problemas.

Con la crítica al eurocentrismo, la reivindicación del lugar de enunciación y la pretensión de retorno a epistemes prehispánicas o indígenas, establecen una perspectiva de rechazo a grandes tradiciones de pensamiento europeas con argumentos que mezclan críticas justificadas al eurocentrismo con reivindicaciones chauvinistas y populistas.

Se requiere de proyectos de utopía social que permitan a los latinoamericanos establecer prioridades de la lucha política, organizar la sociedad en formas adecuadas y centralizadas y establecer programas con prioridades específicas y, como señalan algunas feministas decoloniales, retornar a la noción de totalidad. De nada sirven proyectos que renuncian al humanismo y a la perspectiva universal, pues en esta coyuntura mundial el destino de la especie pende de un hilo.

Miguel Ángel Urrego









